

Das Buddhistische Haus Berlin-Frohnau, Oberer Hof

DIE BROCKENSAMMLUNG

ZEITSCHRIFT FÜR ANGEWANDTEN BUDDHISMUS



I. DOPPELHEFT 1926

NEU-BUDDHISTISCHER VERLAG (DR. PAUL DAHLKE)
BERLIN-FROHNAU, BUDDHISTISCHES HAUS

INHALT

GESETZ UND FREIHEIT

Die folgenden Bemerkungen schließen sich an den Leuchter (Darmstadt 1926, Verlag O. Reichl) an. Gesetz und Freiheit war das Thema, das Graf Keyserling auf der letzten Tagung der Schule der Weisheit in Darmstadt zur Behandlung aufgegeben hatte.

Der Hauptsache nach werden vier Antworten gegeben: 1. die Antwort des Grafen Keyserling, 2. die Antwort des Prof. Driesch, 3. die Antwort des Dr. Groddeck, 4. die Antwort des Prof. Wilhelm.

Diese vier Antworten vertreten die vier möglichen Standpunkte. Wilhelm sagt: Ja, es gibt eine Freiheit. Das ist der Standpunkt des reinen Gläubigen, der das Wahre Leben ins Uebersinnlich-Metaphysische verlegt, wo dann auch die Freiheit hingerät. W. glaubt an das Ich, an ein Seele-begabtes, ewiges Ich! Ihm ist der Mensch „ein ganz großes göttliches Wesen" (S. 225), und dementsprechend ist ihm Freiheit ein an sich Seiendes.

Groddeck sagt: Es gibt keine Freiheit, sondern alles spielt sich ab in einer Kette notwendiger Folgerungen. Wie ihm das Ich eine Einbildung ist, so auch die Freiheit. Das ist der Standpunkt des Wissenschafters, dem alles im Sinnlich-Physischen aufgeht, wo dann auch Freiheit keinen Platz mehr hat; denn in der Kette von Grund und Folge ist auch nicht der feinste Riß, in den man so etwas wie Freiheit einschieben könnte.

Driesch sagt: „Freiheit ist da, aber ich erlebe sie nur als Neinsage-Freiheit" und schließt seinen Vortrag ab mit der Frage: „Sind wir denn nun frei? Ich weiß es nicht". Das ist der Standpunkt des echten Denkers, der sich streng an die Wirklichkeit hält.

Endlich Graf Keyserling sagt: Freiheit ist da, aber sie ist immer nur da in Abhängigkeit von Notwendigkeit. „Ohne die Möglichkeit der Verknüpfung mit der Notwendigkeit vermag sie (die Freiheit) nichts und verliert direkt ihren Sinn" (S. 255).

Damit steht K. rein begrifflich ohne Frage oberhalb der drei andern auf einem Standpunkt, von dem aus sowohl die Bejahung Wilhelms wie die Verneinung Groddecks wie die wirkliche Problematik Drieschs zu begreifen, zu umgreifen, zu orchestrieren ist. Eine Freiheit, die nur da ist als Korrelat der Notwendigkeit, kann man rein begrifflich ebensogut im Sinne der Bejahung wie im Sinne der Verneinung wie im Sinne der Problematik auffassen.

Ich wundere mich, daß Graf Keyserling seinen eigenen Standpunkt gegenüber den der drei andern nicht in dieser übersichtlichen Weise herausgearbeitet hat; noch mehr freilich wundere ich mich, daß er aus seinem eigenen, begrifflich so überragenden Standpunkt so wenig das gemacht hat, was er, so viel ich sehe, daraus hätte machen können.

Man staunt über die Kraft der intuitiven Einsicht, die aus dem Keyserlingschen Ansatz, dem korrelativen Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit hervorgeht, aber fast noch mehr erstaunt man über den instinktiven Drang, aus diesem so durchaus richtigen Ansatz zu einem eindeutigen Einsatzpunkt vorzudringen, der dieses korrelative Verhältnis überwindet und den Ring zersprengt.

Wäre Graf Keyserling sich selber treu geblieben, so hätte seine Frage nach dem „letzten Sinn der Freiheit" dahin lauten müssen: der letzte Sinn der Freiheit liegt in der Notwendigkeit, wie der letzte Sinn der Notwendigkeit in der Freiheit liegt. Wo dann der Uebergang zum Buddhismus gegeben war. Statt dessen müht sich Keyserling in seinen drei Vorträgen ab, die Freiheit nun wirklich freizumachen; denn er braucht eine höhere Instanz, von der aus die Wahl zwischen Freiheit und Notwendigkeit sich vollzieht, und die Gnade kann er nicht dazu gebrauchen. Der Gnadenglaube ist ihm „die Krone des Willens zur Unfreiheit" (S. 240).

Der Weg, den Graf Keyserling zur Lösung dieser Schwierigkeit einschlägt, ist durchaus enttäuschend. Hier, wo man erwartet, daß der Sinn, das Schlüsselwort Keyserlingschen Gedankenlebens, gleich einer Sonne aufgehen und die Schwierigkeiten zerstreuen wird, da heißt es plötzlich folgendermaßen: „Man kann gar nicht ‚mehr' als glauben, weil der Glaube die Schöpferkraft des Lebens selbst

in einer bestimmten Einstellung verkörpert. In einer bestimmten Einstellung: denn absolut beobachtet, ist nicht der Glaube das letzte, sondern die allgemeine Schöpferkraft, die, im Fall sie von einer herausgestellten Vorstellung ausgeht, sich mit dieser in Form des Glaubens identifiziert und sie auf diese Weise am Sein teilhaftig werden läßt. Glauben ist ein Sonderausdruck dessen, was ich allgemein als Akzentlegen zu bestimmen pflege. Die Fähigkeit dazu ist aber Urphänomen, weil identisch mit dem Urphänomen der Freiheit überhaupt als der Fähigkeit, zwischen mehreren Möglichkeiten zu wählen und das Gewählte zu bejahen" (S. 260/61).

Wo bleibt da noch die Bindung der Freiheit an die Notwendigkeit? Nun: Freiheit ist frei geworden, durch die Kraft des Glaubens befreit!

Im zehnten Heft des „Weg zur Vollendung" nennt Keyserling mich bei Besprechung meines Vortrages Samsara und Nirvana „einen fanatischen Sektierer, das Urbild eines Gläubigen". Aber was ist denn letzten Endes der Glaube? Ich denke, ein Gläubiger ist ein Mensch, bei dem ein undurchleuchteter Kern, ein nicht verbeweglichter Rest vom Leben zurückgeblieben ist.

Wenn man den Glauben so versteht, wer ist dann der Gläubige, Ich oder Graf Keyserling?

Nach Keyserling setzt Leben als „eine Gegebenheit ein, eine letzte Instanz, ein letztes Unbegründbares, das einfach hinzunehmen ist (S. 12/13), und zu dieser „unzurückführbaren, irrationalen Gegebenheit des Menschenwesens" gehört auch die Freiheit (S. 13).

Das heißt, einen undurchleuchteten Kern, einen nicht verbeweglichten Rest zurücklassen, und das nennt man eben Glauben. Keyserling glaubt an das Leben und kraft seines Glaubens wird ihm sein so richtiger Ansatz von der gegenseitigen Abhängigkeit von Freiheit und Notwendigkeit zu nichts und zunichte. Kraft seines Glaubens erglaubt er sich die Freiheit als etwas, „das sich nur im Akzentlegen auf die freie Seite des Lebens äußern kann" (S. 243).

Für mich hingegen, d. h. für den Buddhisten, ist Leben keine Gegebenheit, sondern ein immer wieder sich Ergebendes, eben als Spiel der gegenseitigen Abhängigkeit

von Notwendigkeit und Freiheit, wobei Notwendigkeit nichts ist als verfleischte, zur Form gewordene Freiheit (diese Geistform, dieses Ich als Gegenstand der Erfahrung) und Freiheit nichts als das hieraus immer wieder freiwerdende Bewußtsein (Ich als Vorgang des Erlebens).

Graf Keyserling weiß wohl, daß im Abhängigkeitsverhältnis von Freiheit und Notwendigkeit beide Parteien nicht gleichwertig sind; wäre das so, so würde Leben ja ein Perpetuum mobile sein. Er weiß wohl, daß auf seiten der Freiheit das Uebergewicht liegt, aber er weiß nicht, wie es dazu kommt? Er weiß eben nicht, daß Notwendigkeit nichts ist als in die Fessel der Form geschlagene Freiheit; daß dieses empirische Ich, diese Geistform nichts ist als verfleischtes Bewußtsein, welches letztere Freiheit ist, nicht als Freiheit selber, sondern als das immer wieder neue Freiwerden aus seinem geformten, der Notwendigkeit verfallenen Zustand.

Was ist das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper, das Denken? Geformtes, latentes Bewußtsein sind sie, Bewußtsein, das der Fessel der Notwendigkeit verfallen ist. Und was ist Bewußtsein? Das Neuaufspringen, das Freiwerden aus diesem latenten Zustand, der Uebergang in lebendiges Bewußtwerden.

In diesem Spiel von Geistform und Bewußtsein, wie der Buddha es zeigt, erlebt sich das Problem von Freiheit und Notwendigkeit und gleichzeitig das Problem, wie in diesem scheinbaren Perpetuum mobile der Akzent sich auf die freie Seite des Lebens legen kann. Notwendigkeit ist eben nichts als gebundene Freiheit, wie Geistform eben nichts ist als verfleischtes Bewußtsein. „Dieser Leib hier, das ist geformtes Wirken, das Ergebnis des Wirkens, das Ergebnis des Denkens" (Samyutta-Nik. II), und: „Denken-geführt die Dinge sind" (Dhammapada 1); Denken führt an als das immer wieder neue Freiwerden aus dem Zustand der Gebundenheit. Freiheit und Notwendigkeit, Bewußtsein und Geistform, Sinn und Sinnbild sind eben keine Gegensätze, sondern ein einiger Wachstumsvorgang, demgegenüber Freiheit keinen andern Sinn behält als den des Freiwerdens aus dem Stande der Notwendigkeit und Notwendigkeit keinen andern Sinn behält als den der Vorbedingung neuen Freiwerdens.

Graf Keyserling als Gläubiger hat diese letzte Verbeweglichung des Lebens nicht verwirklicht. Für ihn wird das Problem der Freiheit kein Erlebnis, kein wirkliches Freiwerden, er muß es sich erglauben, damit daß er Freiheit zu einem der Gegebenheit des Lebens angehörenden Urphänomen macht.

In seinem Schlußvortrag über den letzten Sinn der Freiheit kommt er zu dem Ergebnis: „Freiheit ist letztlich die Fähigkeit zu persönlich bestimmter Magie“ (S. 264), und Magie ist „das Schaffen von Objektivem in weitestem Verstand aus Subjektivem heraus. Insofern ist nun alles Leben nichts anders als Magie“ (S. 261). Das ist, wie Keyserlings Satz vom Korrelat zwischen Freiheit und Notwendigkeit auch, Wahrheit unter der Form des Nichtwissens.

Keyserling sagt völlig richtig: „Leben schafft unter allen Umständen magisch" (S. 264), d. h. es vollzieht das Wunder des Uebergangs von Subjektivem zu Objektivem, von Begriff zu Gegenstand, von Bewußtsein zu Geistform, aber nicht selbstherrlich von einem höheren Standpunkt aus, sondern so, daß es (Leben) selber in diesem Uebergang aufgeht. Es vollzieht diesen Uebergang nicht aktiv als Tuer, sondern Leben vollzieht sich als dieser Uebergang; es ist dieser Uebergang und weiter nichts. Leben und Magie decken sich nicht schlechthin, sondern sie decken sich nur, soweit Leben sich selber erlebt (als Ich). Hier ist wirkliche Magie. Wieweit diese über das Bereich des Erlebens hinausgehen mag (als Suggestion, als mediumistisches Materialisationsphänomen usw.), darüber weiß ich nichts, darüber brauche ich auch nichts zu wissen bei der Aufgabe, wie das Leben in dieser neuen Einsicht sie mir stellt: die Aufgabe des Aufgebens. Wohl aber sehe ich, daß ein derartiges Hinausgehen über Leben als sich selber erlebendes keinen Widerspruch in sich bergen würde. Magie würde in solchem Fall zu einer Art Fluoreszenzerscheinung werden. Wäre Leben schlechthin Magie, schaffte der Sinn schlechthin den Tatbestand, so gäbe es keine Gesetzmäßigkeit, könnte es erst gar nicht zu einer solchen gekommen sein, und Keyserlings Lehre vom Sinn würde mit einem Widerspruch in der Voraussetzung, wie aller anderer Glaube auch,

behaftet sein; Leben ist aber nicht schlechthin Magie, sondern nur, soweit es sich selber erlebt im Spiel von Geistform und Bewußtsein; der Sinn schafft nicht schlechthin den Tatbestand, sondern er schafft den Tatbestand nur, soweit er zum Sinnbild, zu seinem eigenen Ausdruck wird und an ihn gebunden ist.

Kraft seiner Intuition hat Graf Keyserling auch hier die richtige Formel bereit. Er weiß wohl, daß Gesetzmäßigkeit der weitere Begriff ist, der vor Freiheit wie Notwendigkeit steht; daß Leben als „die Gegebenheit des an sich unzurückführbaren Irrationalen die realen Entsprechungen beider Begriffe mit einschließt" (S. 10), „daß der Begriff der Gesetzmäßigkeit an sich über Notwendigkeit oder Freiheit des Geschehens nichts präjudiziert" (S. 11); aber er kann aus diesem völlig richtigen Ansatz nichts machen, weil ihm das verbindende Band fehlt, das nur im Erleben sich selber geben kann. Für Keyserling bleibt das „Gesetz" ein Oberbegriff oberhalb Freiheit und Notwendigkeit und drängt damit zur Zusammenfassung in einem neuen Oberbegriff, während es doch in Wahrheit nichts ist als das Erlebnis dieses Ueberganges von Freiheit zu Notwendigkeit, von Notwendigkeit zu Freiheit.

Es gibt drei Arten Gesetze: erstens das absolute, a priori aller Erfahrung gegebene göttliche Gesetz, Erleben schlechthin; zweitens das relative, a posteriori gegebene, aus den Tatbeständen abstrahierte wissenschaftliche Gesetz, Erfahrung schlechthin; und drittens das, was ich im Anschluß an diese Erörterung das magische Gesetz nennen möchte, was sich eben abspielt als dieses Spiel, in dem der Sinn immer wieder zum Tatbestand, zum Sinnbild, das Subjektive immer wieder zum Objektiven, der Begriff immer wieder zum Gegenstand, die Freiheit immer wieder zur Notwendigkeit wird. Gesetz ist hier weder ein absolut Gesetztes noch ein relativ Gesetztes, sondern ein Reflexives, ein auf sich selber Bezügliches, dieses sich selber Setzen, dieses sich selber Setzende, sich in sich selber Haltende, der Dhamma, der Buddha-Dhamma.

Und hier erfüllt sich der wahre Sinn der Magie. Magie kann freilich nie Erfahrung werden, sie bleibt immer Erlebnis,

und alle Versuche, sie zu einer Erfahrungswissenschaft zu machen, sind Possen. Aber sie ist nicht Erlebnis schlechthin, sozusagen über Stock und Stein querfeldein, sondern sie ist Erleben mit gebundener Marschroute, eben das Erleben, das aus seinem, des Erlebens, eigenem, zur Erfahrung gewordenen Niederschlag stammt.

Dieser zur Erscheinung gewordene Niederschlag ist nicht Tatbestand, „Welt" schlechthin, sondern die Welt der sechs Sinne, und das Erleben, das zu diesem Niederschlag geführt hat, ist nicht Leben schlechthin, sondern Leben als immer wieder neues Bewußtwerden.

Das muß man wissen, und man weiß es nur, wenn man es selber erlebt. Das weiß Graf Keyserling nicht; woher sollte einer das auch wissen, wenn er es nicht weiß, vom Buddha belehrt. Und deswegen hilft ihm alle noch so erstaunliche Kraft seiner Intuition nichts, und deswegen ist ihm Driesch als der wirkliche Denker, der in nüchternem, unvoreingenommenem Denken zu dem Ergebnis kommt, daß Freiheit nur im Neinsagen besteht, und daß man, wenn man diese Neinsagefreiheit ablehnt, „die Tatsache Bewußtsein als einen überflüssigen Weltenluxus ansehen muß" (S. 40), weit überlegen, trotzdem Keyserlings Ansatz begrifflich sehr viel umfassender ist. Driesch ist eben, soweit ich aus diesem Vortrag ersehen kann, nicht vorweg festgelegt und scheint mir gegenwärtig an der Spitze der wirklichen Denker zu marschieren, während Keyserling in seinem Glauben an das Leben als eine irrationale Gegebenheit, bei der die Freiheit nur eine Akzentverlegung innerhalb seiner, des Lebens ist, von vornherein gläubig festgelegt ist. So ist es!

DAS HEILIGE

Betrachtungen im Anschluß an das Buch von Rudolf Otto: Das Heilige (L. Klotz Verlag, Gotha 1926.)

Das ist sicherlich ein schönes, gedankenvolles Buch, und man wundert sich nicht, daß es in so kurzer Zeit schon die vierzehnte Auflage erlebt hat und in viele fremde Sprachen übersetzt ist. Bücher, die nicht gemacht sind,

sondern aus innerem Erleben heraus gewachsen sind, sind immer eine seltene Sache und werden trotz der Bücher-hochflut auch Beachtung und Leser finden.

Der Verfasser hat sich, wie der Untertitel des Buches zeigt, die hohe Aufgabe gestellt, die irrationale Seite des Göttlichen, wie sie ja im religiösen Erleben aller Zeiten und Völker, allem Rationalismus zum Trotz, immer wieder durchbricht, der rationalen gegenüber nicht nur zur Geltung zu bringen, sondern beide Seiten in ihrem inneren Verhältnis darzustellen und in gegenseitiger Abhängigkeit von einem hinter beiden stehenden Urwert, von einem seelischen Urgrund, einer Anlage zum Heiligen schlechthin zu zeigen.

„Ein begriffener Gott ist kein Gott", mit diesem Satz Tersteegens weist Otto den religiösen Rationalismus in seine Schranken zurück, und von Luthers Versuch, einzig das Schauervoll-Irrationale des Göttlichen zum „deus ipse" zu machen, sagt er (S. 119): „In der Tat eine gefährliche und falsche Annahme! Die irrationale Seite der Gottheit ist von der rationalen keineswegs so unterschieden, als ob diese ihr weniger wesentlich zukomme als die andere."

Otto tadelt Luthers ausfallende Ausdrucksweise, wenn er von der religiösen Ratio als „der Hure Vernunft" spricht. Er ist sich völlig klar darüber, daß die rationale Seite des Göttlichen es ist, die die sittliche Wertnote in den Begriff des Heiligen hineinlegen muß, und daß der Glaube diese rationalen Elemente also nicht entbehren kann. Aber der Versuch, beide, das Irrationale wie das Rationale in der Gottesidee auf eine beiden unterliegende Kategorie a priori zurückzuführen, auf eine natürliche menschliche Anlage, ist nicht geglückt, und wer den Buddha verstanden hat, weiß, daß er nie glücken kann und warum er nie glücken kann. Was der Verfasser gibt, ist nur eine Beschreibung, freilich eine Beschreibung von einer Würde und Wucht der inneren Ueberzeugung, daß sie auf keinen Denkenden ihren Eindruck verfehlen wird, aber trotz allem nur eine Beschreibung dessen, das man wünscht, angewandte Philosophie des Als-ob.

Daß der Glaube die rationale Seite, die Ethisierung der Gottidee so wenig entbehren kann wie die irrationale Seite

mit ihrem schauerlich-erhabenen Hinwegschreiten über alle Ethik, das ist zweifellos, aber die Tatsache der Notwendigkeit beider Seiten besagt noch nicht, daß ihnen beiden eine Kategorie a priori zugrunde liegen muß, d. h. daß sie, diese Notwendigkeit, einen objektiven Grund hat, sondern sie könnte auch besagen, daß sie einen bloß subjektiven Grund hat, nämlich die Vorstellung eines göttlichen Wesens überhaupt, und daß diese Vorstellung damit, daß sie ein sich selber widerspruchsvolles göttliches Wesen schafft, sich selber vor der Ratio ad absurdum führt. Niemand weiß besser wie der Buddhist, daß nicht die Ratio es ist, die der Wirklichkeit die Gesetze vorschreibt, aber deswegen ist die Wirklichkeit noch nicht etwas, das sich ungestraft der Ratio widersetzen darf.

Was ist denn in Wahrheit diese Kategorie a priori, von der Otto spricht? Was ist diese gemeinsame Einheit, die hinter Ratio und Irratio, hinter Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit gleichzeitig steht? Nun, was ist sie anderes, als die begriffene Unbegreifbarkeit und als solche freilich die Einheit beider, die Einheit von Ratio und Irratio, die Coincidentia oppositorum, die Einheit der Gegensätze, der Gegensatz, der seinen Gegensatz nicht in einem anderen hat, sondern in sich selber, kurz: der Widerspruch in sich, auf den letzten Endes alles geistige Leben hinausläuft, wenn man es in sich selber ausschwingen läßt. Nicht durch das fiktive Verfahren des Glaubens, nicht durch das hypothetische Verfahren der Wissenschaft läßt dieser Widerspruch in sich sich beheben, d. h. nicht dadurch, daß man die Welt diesem Widerspruch anzupassen sucht: das alles ist in Wahrheit nur ein Versuch des Begriffes, sich der Welt anzupassen und sich selber von diesem Widerspruch in sich zu reinigen; der Begriff selber ist dieser Widerspruch in sich, und jeder Versuch, ihn auszustoßen, gleicht dem Versuch des fahrenden Schiffes, über seine eigene Bugwelle hinauszufahren. Wie jeder Versuch hierzu nur immer wieder neue Bugwellen aufwerfen wird, so wird jeder Versuch des Begriffes, über sich selber hinaus zu gehen, immer nur wieder neue Begriffe aufwerfen, und es bleibt beim Widerspruch in sich.

Vor dem Gegensatz der Ratio und Irratio steht nicht eine Kategorie a priori als das ihnen Gemeinsame, beide lassen sich auch nicht erfahrungsgemäß, a posteriori, auf einen gemeinsamen Nenner bringen, sondern das der Ratio wie der Irratio Gemeinsame, aus dem als einer gemeinsamen Wurzel beide entspringen, das ist der Begriff. Das Geheimnis des Lebens birgt sich weder in der absoluten Unbegreifbarkeit des Uebersinnlich-Methaphysischen (Kraft), noch in der relativen Unbegreifbarkeit des Sinnlich-Physischen (Stoff), sondern in der reflexiven Unbegreifbarkeit des Begriffes. Und dieser reflexiven, gegen sich selber wendigen Unbegreifbarkeit und damit der aus ihr quellenden Gegensätze, mögen sie heißen wie sie wollen, Herr werden, das nennt man eben Buddhismus.

Das letzte, was die Ratio vermag, ist dieses, daß sie sich selber der Irratio überführt und letztere selber als Notwendigkeit einführt, und das letzte, was die Irratio vermag, ist dieses, daß sie sich selber der Ratio überführt; denn wenn man das Irrationale als das Numinose oder als das Dämonische oder sonstwie bezeichnet, was ist das anders, als daß das Irrationale sich selber rationalisiert.

Aus diesem sich in sich selber schließenden Ring der Gegensätze führt weder das logische Gesetz der Ratio noch die Gegensätzlichkeit der Irratio, sondern die Wirklichkeit des Wachstums, das im Wachsen nicht nur sich selber, sondern auch das Gesetz seines Wachstums setzt.

Jede natürliche Entwickelung zeigt es ja, daß es ein Wachstumsvorgang ist, durch den ich, das bewußte Lebewesen, erst in die Möglichkeit der Gegensätze, in die Möglichkeit für Ratio und Irratio hineinwachse. Es hat für mich (als Embryo, als junges Kind) eine Zeit gegeben, wo ich außerhalb von aller Möglichkeit hierfür stand, und es ist die Zeit gekommen, wo ich in diese Möglichkeit hineingetreten bin, nicht auf Grund eines rationalen Verfahrens, auch nicht auf Grund eines irrationalen Verfahrens (denn beide sind ja erst Ergebnisse dieses Hineintretens), sondern auf Grund eines natürlichen Wachstums. Die Möglichkeit für Ratio und Irratio stammt nicht aus einem Standpunkt gegenüber der

Wirklichkeit, sondern beide sind Entwickelungsformen der Wirklichkeit und setzen eine „Anlage“ voraus.

Von dieser Anlage, sagt der Verfasser, wissen wir nichts, und wenn wir sie zu deuten versuchen, so geraten wir in eine leere unendliche Reihe von Voraussetzungen. „Das ganze Gebiet der untermenschlichen Seele erhält nur dadurch einiges Licht, daß wir es noch einmal wiederdeuten als eine Anlage zur Anlage des entwickelten Geistes selber, die zu dieser sich embryonal verhält. Was aber Anlage bedeute, ist uns nicht völlig dunkel. Denn in unserm eigenen Erwachen und Erwachsen zur Geistesreife verfolgen wir in uns selber einigermaßen die Entfaltung der Anlage zur Reife, des Keimes zum Baum, die weder Verwandlung noch bloßes Zufügen des Neuen ist“ (S. 150).

Ratio wie Irratio, d. h. Bewußtsein in seinen gegensätzlichen Möglichkeiten quellen aus dieser Anlage, und daß Bewußtsein je aus sich selber heraus dieser Anlage sollte gedanklich Herr werden, das ist eben undenkbar und unmöglich in einem.

Der Buddha nennt diese Anlage die Sankharas, und er lehrt und zeigt ihr wirkliches Verhältnis zum Bewußtsein, d. h. zur Möglichkeit für Ratio und Irratio als das Verhältnis eines Wachstums, und daß das wirklich so ist, das erweist sich daraus, daß er dieses Wachstum auch nach rückwärts hinausführt, wo es dann nicht mehr in eine leere dialektische Spielerei, in eine Anlage zur Anlage ausläuft, sondern in jenen wirklichen Einsatzpunkt alles Wachstums: das Nichtwissen darüber, daß nichts da ist als nur Wachstum.

Alle Anlage ist Anlage zum Wachsen und verlangt als solche einen zureichenden Grund. Der zureichende Grund, der für alles zureicht, das ist das Nichtwissen. Leben setzt nicht mit einer geistigen Kategorie a priori ein, mag man sie nennen wie man will; es setzt auch nicht mit einer stofflichen Erfahrung a posteriori (Urzelle, Urnebel usw.) ein, sondern es setzt mit diesem Nichtwissen über sich selber ein, das als solches Widerspruch in sich ist, indem ein Nichtwissen über sich selber ein Ichselbst (= Ich im

subjektiven Sinn) wie ein Mir-selber (= Ich im objektiven Sinn) ausschließt.

Als dieser Widerspruch in sich ist Nichtwissen der nie versagende Reiz, aus dem alles Wachstum, begriffliches wie körperliches, quillt, einerlei ob es für sich selber als solches, d. h. als Sokratisches Nichtwissen da ist, oder ob es noch auf der dumpfen Stufe eines Nichtwissens steht, das von sich selber nichts weiß; als dieser Widerspruch in sich ist es aber auch reine Aufhörbarkeit, etwas, an dem der reine Widerspruch nur dadurch aufhören kann, daß es selber aufhört.

Mit der Lehre vom Nichtwissen als dem Quell und zureichenden Grund alles Daseins gibt der Buddha und nimmt alles in einem. In der Lehre vom Nichtwissen lösen sich die Rätsel und Widersprüche des Lebens, aber Leben mit ihnen. Etwas das der Erklärung widerstünde, gibt es nicht mehr, aber etwas, dessen Erklärung noch wahren Wert hätte, gibt es auch nicht mehr. Ueber allem schwebt als letzte Instanz, als letzte Möglichkeit diese Aufhörbarkeit, die alles in sich verschlingt, die Wirklichkeit selber wie die Begriffe über sie, mögen sie sich als Ratio oder als Irratio brüsten. Hinfort liegt das Heil des wahren Denkers nicht mehr in einer begrifflichen Synthese oberhalb der Gegensätze, oberhalb von Sein und Nichtsein, von Gegenstand und Begriff, von Ratio und Irratio usw. usw.; hinfort liegt das Heil des wirklichen Denkers in der Ernährung und seinem großen Wunder, dem Wunder, in dem das Wissen von der Ernährung, die Lehre über die Einsicht, daß alles Ernährung ist, selber zur Form der Ernährung wird, das „selber" in dem Sinne verstanden, daß es ein Ichselber und ein Mirselber Zugehöriges, ein Ichselbstiges, d. h. ein Ich im subjektiven Sinn wie im objektiven Sinn ausschließt.

„Wenn, ihr Mönche, es ein Ichselbst (attā) gäbe, könnte es dann ein Ichselbstiges (attaniya) geben? — Ja, o Herr! — Wenn, ihr Mönche, es ein Ichselbstiges gäbe, könnte es dann ein Ichselbst geben? — Ja, o Herr! — Da aber, ihr Mönche, ein Ichselbst und ein Ichselbstiges in Wahrheit und Wirklichkeit nicht erkennbar ist (na paññāyati), ist dann nicht auch dieser Glaubenssatz: Das ist die Welt, das ist

das Selbst, unvergänglich, beständig, ewig, unwandelbar werde ich nach dem Tode sein, ewig gleich werde ich eben als solches bestehen — ist das nicht, ihr Mönche, eine ganze, vollkommene Torenlehre?“ (Majjhima-Nikaya 22.)

Alle Wesen bestehen aus Ernährung (sabbe sattā āhāratthitikā) — das ist das Zauberwort, dem die Wirklichkeit und ihre Gegensätze sich öffnen. Hinfort gibt es nur zweierlei: Essen und seine Möglichkeiten; Greifen, Begreifen und seine Möglichkeiten, seine Gegen-stände, einerseits im subjektiven Sinn als diese Geistform, dieses empirische Ich hier mit seiner Sechssinnenheit, das die Akte des neuen Begreifens, des neuen Essens aus sich hervorgehen lassen kann, weil es selber verfleischtes Essen, Ergebnis des Begreifens ist, und anderseits im objektiven Sinn als die Gegenstände, die Dinge, die nunmehr nichts sind als Entsprechung des Begreifvermögens, Eßbarkeit.

Essen, wie es im immer wieder neuen Bewußtwerden sich selber erlebt (ein sich-selber, das ein Ich-selbst und Mirselbst ausschließt), *Eß-Vermögen* als dieser Leib hier mit seinem Sechssinnes-Vermögen und *Eßbarkeiten* als die Entsprechungen da draußen, das ist die heilige Dreieinigkeit, auf die die Wirklichkeit schwört, und deren Heiligkeit nicht vom Chor der Engel droben jubilierend bekannt wird, sondern eine Heiligkeit, die sich selber heiligt im Heilwerden von allen Leidenschaften, aller Sucht, von allem Wirken, im Guten wie im Bösen, sobald man ihrer im rechten Denken Herr wird.

Auf Seite 114 sagt Professor *Otto*: „Echt irrational, ja grauenvoll-erhaben ist dabei die Erscheinung, daß der Zürnende (Gott) die Sünde strafe mit Sündigen“. — Ich sage: Das ist sicherlich nicht rationell gedacht, wenn einer Sünde straft dadurch, daß er den Sünder nur noch mehr sündigen läßt; sicherlich widerspricht das jeder rationellen Erziehungsmethode, aber deswegen ist es noch lange nicht irrational; sondern das ist so das Gesetz alles Wachstums, das sich kurz dahin zusammenfassen läßt: Gut sein läßt immer besser werden, schlecht sein läßt immer schlechter werden. Das ist alles, und das kann ein jeder an sich selber erleben. Warum das so ist, darüber gibt die Ratio keine Auskunft,

und das ist eben das große Sich-Verfahren, daß man meint, daß allein damit, daß etwas der Ratio nicht unterliegt, es zum Irrationalen werde. O nein! Beide, Ratio wie Irratio sind Kinder des Begriffs; nur dem Begriff gegenüber kann man von rational-irrational sprechen, wie man nur der Sonne gegenüber von Tag und Nacht sprechen kann. Ratio und Irratio sind keine Gegensätze; als solche würde freilich das eine durchaus nichts sein als das „Nicht" des andern; beide haben sie als gemeinsame Wurzel den Begriff.

Beide, das Rationale wie das Irrationale, sind Formen des Begreifens und haben wie alles Begreifen als zureichenden Grund das Nichtwissen über sich selber, und Ergebnis des Nichtwissens ist auch das, was für Prof. Otto der unmittelbarste Ausdruck des Irrationalen ist: die Prädestinationslehre (Apostel Paulus und der Islam).

Professor Otto hat recht: „die Prädestination setzt den freien Willen geradezu als Folie voraus" (S. 119) und weiter: „Wolle, was du willst und wie du kannst; plane, wähle frei, es muß doch alles kommen, wie es soll und bestimmt ist." Das heißt, oder kann doch heißen: Glaube an Gott, soviel du willst, verehre das Heilige aus ganzem Herzen, du wirst doch dem Unglauben verfallen, wenn es so bestimmt ist.

Merkwürdigerweise sagt der Verfasser nichts darüber, wie denn nun seine Lehre vom Heiligen aus den schrecklichen Klauen der Prädestination hinaushilft. Gibt es ein Heiliges, ein Etwas, das über alle Vernunft, über alle Ratio hinausgeht, so kann es sich als solches für die Ratio nur dadurch erweisen, daß es aller Ratio spottet, und da ist dann freilich die Lehre von der Prädestination das Musterbeispiel. Gäbe es eine Prädestination in dem Sinn, wie der Glaube sie lehrt, so wäre freilich begriffene Irrationalität keine dialektische Spiegelfechterei mehr, kein abstrakter Widerspruch in sich, sondern eine Wirklichkeit, eine über alle Beschreibung entsetzliche, fürchterliche, grauenvolle Wirklichkeit, wie kein verrückter Traum sie grauenvoller ausdenken könnte.

Man fragt sich: Wie ist das menschliche Denken auf diese wahrhaft grauenvolle Vorstellung gekommen? Es muß doch in der Wirklichkeit etwas liegen, was die Möglichkeit, die

Handhabe bietet für eine derartige Vorstellung? Ich antworte: Ja, derartiges liegt in der Wirklichkeit, nämlich die überall erfahrbare und erlebbare Tatsache, daß das Wirken des einzelnen und seine Frucht, der Lohn des Wirkens, durchaus nicht immer in solchem Verhältnis stehen, wie die Ratio das verlangt: aus Gründen der „Gerechtigkeit".

Solange man all diese Vorgänge einem Gott in die Schuhe schiebt, steht man vor dem Widerspruch eines Gerechten Gottes, der das Unrecht wirkt oder doch zum mindesten zuläßt und so sich an ihm mitschuldig macht.

Hier wie überall heißt es, über Ratio wie Irratio hinauszugehen an die Wurzel beider: den Begriff und seinen zureichenden Grund, das Nichtwissen über sich selber. Daß der Begriff nicht das Mittel und Werkzeug zum Begreifen der Wirklichkeit ist, das erweist sich ja aus der Tatsache, daß er sie sowohl im Sinne der Ratio (Wissenschaft) wie im Sinne der Irratio (Glaube) begreift. Der Begriff ist eben nicht Mittel und Werkzeug zum Begreifen der Wirklichkeit, sondern er ist Wirklichkeit selber, Wirklichkeit im Wachsen, im status nascendi, wirkliche Wirklichkeit, von seinem Gegenstand nicht wesenhaft verschieden, als ein „Ganz anderes", sondern nur der Wachstumsphase nach.

Der Gegenstand des Begriffes mag objektiv sein als die Dinge draußen, er mag subjektiv sein als jener Gegen-stand der die notwendige Hypothese und Unterlage des Begriffes ist: nämlich diese Körperlichkeit mit ihrer Sechssinnenheit; beide Gegenstände, die zahllosen objektiven wie der einzige subjektive, sind Wirklichkeiten wie der Begriff auch, aber Wirklichkeit in der Form des Rückwirklichen — bei den objektiven Gegenständen das Wort „Gegenstand" erfahrungsgemäß genommen im Sinn einer Rückwirkung auf mich, bei dem subjektiven Gegen-stand das Wort erlebensgemäß genommen in dem Sinn, wie der Buddha es lehrt: Körperlichkeit als geformter, verfleischter Begriff und zwischen beiden das Spiel der gegenseitigen Abhängigkeit, wie der Buddha es im Spiel von Geistform (nāmarūpa) und Bewußtsein (viññāna), von rückwirklicher Wirklichkeit und wirklicher Wirklichkeit lehrt.

Die Art, wie ich die Wirklichkeit begreife und sie bewerte, vollzieht sich nicht vom Begriff aus als einem spekulativen Standpunkt gegenüber der Wirklichkeit, sondern ist Wirklichkeit selber; ist kein kontemplativer, anschauerischer Halt- und Ruhepunkt gegenüber der Wirklichkeit, sondern wirkende, wachsende, gärende Wirklichkeit selber. Im Vorgang des Begreifens der Wirklichkeit ist der Begriff freilich Richter und Aburteiler der Wirklichkeit, aber die Wirklichkeit auch Richter und Aburteiler des Begriffes, und beides zusammen besagt, daß ein Ich, das richtet und gerichtet wird, das urteilt und verurteilt wird, überhaupt nicht da ist, sondern daß nichts da ist als ein Wachstums-, ein Ernährungsvorgang, bei dem das Verhältnis zwischen Wirken und Frucht des Wirkens, zwischen Grund und Folge weder den berechenbaren Möglichkeiten der Ratio und ihrem reinen Nacheinander von Ursache und Wirkung, noch den unberechenbaren Möglichkeiten der Irratio und ihrem zeitlosen, über Recht und Gesetz hinausgehenden, rein paradoxen Ineinander göttlicher Vorherbestimmung unterliegt, sondern dem Gesetz des Wachstums, bei dem der Grund zur Folge *wird*, sich selber zur Folge auswächst, weder im Sinn eines Rationalen, noch im Sinn eines Irrationalen, sondern in überhaupt keinem Sinn, nicht weil sinnlos an sich, sondern weil der Sinn selber in den Vorgang selber zu liegen kommt, als die lebendige Kraft, die ihn (den Vorgang) immer wieder neu bekräftigt, kurz: ein Vermögen, das sich seine Möglichkeiten im Wachstum selber erlebt.

Es gibt Lehrreden im *Sutta-Pitaka*, die ihrem Gedankengang nach für die Ratio genau so unerträglich sind wie die Prädestination, Lehren, die aber deswegen nicht versteckte Prädestination sind. Man vergleiche *Mahakammavibhanga-Sutta* (*Majjh.* 136) und *Isidatta-Sutta* (*Anguttara-Nikaya* V, S. 137).

Was hier gesagt wird, ist ein für die Ratio schier unerträgliches Ding, „ein hartes Wort", aber deswegen ist es noch keine Irratio, Beweis einer Prädestination, sondern es ist das, was alle Wirklichkeit auch ist: *Wachstum* einer Gesetzlichkeit, die weder von andern Lebenserscheinungen aus, d. h. durch die Ratio berechnet werden kann, noch von einem

Gott, selbstherrlich, irrational gesetzt wird, sondern eine aus ihren eigenen Vorbedingungen sich selber setzende Gesetzlichkeit, der D h a m m a als das sich in sich selber Setzende, sich in sich selber Gründende, sich in sich selber Haltende.

Wo das Begreifen der Wirklichkeit kein gesicherter Standpunkt außerhalb ihrer ist, von dem aus man auf sie blickt wie der Zuschauer auf die Bühne, sondern wo das Begreifen der Wirklichkeit Wirklichkeit selber als Erleben, lebendige Wirklichkeit ist, da wird freilich der Satz zum Erlebnis: „I m m e r v o n d e m v e r s c h i e d e n w i r d e s, u m d e s s e n w i l l e n s i e e s e r d e n k e n."

Mögen sie die Wirklichkeit als ein Begreifbares, als ein Rationales begreifen, mögen sie sie als ein Unbegreifbares, als ein Irrationales begreifen — es ist alles das gleiche; immer verschieden von dem wird es, um dessentwillen sie es erdenken, und letztes und einziges Ergebnis bleibt das immer wieder neue Aufwerfen immer wieder neuer Begriffe. Es ist wie bei dem Versuch des fahrenden Schiffes, über die eigene Bugwelle zu fahren: es mag sich anstellen, wie es will, das einzige Ergebnis bleibt das immer wieder neue Aufwerfen immer wieder neuer Bugwellen.

Sicherlich wirft der Gläubige und Prof. O t t o mit ihm ein: Du irrst dich! „Ich begreife das Irrationale, Göttliche, Numinose nicht a l s solches, sondern ich erlebe es unmittelbar, wie ich den Zauber des musikalischen Auf-und-Abwogens unmittelbar erlebe." (S. 66.)

Aber das ist eben der große Irrtum des Gläubigen, daß er sich mit Inbrunst auf die Unmittelbarkeit seines Erlebens beruft und sich hier unerschütterlich und unanfechtbar wähnt. „Beweise mir, soviel du willst! Ich erlebe einen Gott!" Freilich erlebt er seinen Gott, aber es bleibt eben ein gründlicher Unterschied zwischen Erleben und Erleben.

Unerschütterlich und unanfechtbar bleibt der Gläubige nur, wenn man ihm die Vorbedingung für dieses unmittelbare Erleben, nämlich die Standpunktfreiheit zugesteht. Aber die eben kann man ihm nicht zugestehen, wenn man wirklich denkt. Wie jedes Wesen einen Standpunkt zum Stehen verlangt, sei es die Erde, sei es die Luft oder sonst etwas, so verlangt jedes Erleben einen Standpunkt. Man kann nicht so-

zusagen freihändig ins Wilde hinein erleben, man erlebt in einer mit der Wirklichkeit gegebenen, aus ihr sich ergebenden Marschroute, d. h. man erlebt *aus den Erfahrungen heraus* und vom Standpunkt der Erfahrungen aus. Und das ist ja eben das große Geheimnis, die große Liebesgabe, die der Buddha dem Menschen gibt, daß dieser Standpunkt nicht ein „Ganz anderes" ist als das Erleben, sondern daß er Erleben selber ist, von diesem unterschieden nur in der Wachstumsphase: verfleischtes, verkörperlichtes Erleben (Geistform) gegenüber dem neuaufspringenden, noch unverfleischten wirklichen Erleben (Bewußtsein).

Begriff, sankhara, ist alles, Begriff wie Gegenstand, Geistform wie Bewußtsein, Rückwirklichkeit wie Wirklichkeit, Fleisch wie Geist, Leib wie Leben, und alle scheinbaren Gegensätze beruhen nur auf Unterschieden im Wachstum und seinen Phasen, und eines ist der zureichende Grund für alle: *das Nichtwissen darüber, daß es so ist.*

Man wirft uns Buddhisten vor, und dem, der dieses schreibt, wird dieser Vorwurf oft gemacht: Ihr seid intolerant! Ihr erkennt das Gute nicht an, wo ihr es findet! Habt ihr denn die Wahrheit gepachtet? Soll denn nur euer Wort das einzig wahre, nur euer Satz der einzig richtige sein?

Ich antworte, und zwar nicht in Eifer und Ueberschwang, sondern in voller Ueberlegung und voll bewußt: Ja, es ist so! Unser Wort ist das einzig wahre, unser Satz der einzig richtige. Und weshalb darf ich, d. h. der Buddhist, das sagen, ohne an seiner eigenen Ueberheblichkeit zu Fall zu kommen? Weil unser Wahres kein neues Wahres ist, das die anderen Wahrheiten übergipfelt und von neuen Wahrheiten übergipfelt werden könnte, weil unser Rechtes kein neues Rechtes gibt, das mit den alten Richtigkeiten rechtet und mit dem neue Richtigkeiten rechten könnten; weil unser Gutes kein neues Gutes ist, das das alte Gute verungutet und selber von einem neuen Guten verungutet werden könnte, sondern weil unser Wahres nichts ist als das Aufhören aller Möglichkeiten für Unwahres, weil unser Richtiges nichts ist als das Aufhören aller Möglichkeiten für Unrechtes, weil unser Gutes nichts ist als das Aufhören aller Möglichkeiten für Ungutes.

In sehr schöner Ausführung sagt Prof. O t t o (S. 149): „Das gute Recht auch der Entwicklungs-Lehre von heute besteht darin, daß sie das Vorkommnis, genannt Religion, ‚erklären' will. Das ist in der Tat die Aufgabe der Religionswissenschaft. Um aber erklären zu können, muß man Erst-Gegebenes haben, aus dem man erklären kann; aus nichts erklärt sich nichts. Natur kann man nur erklären aus erstgegebenen natürlichen Grundkräften und deren Gesetzen, die es aufzusuchen gilt. Diese selber noch einmal wieder erklären zu wollen, ist sinnlos. Im Geistigen aber ist solch Erstes, aus dem ich erkläre, der vernünftige Geist selber mit seinen Anlagen, Kräften und Gesetzen, den ich voraussetzen muß, den ich selber aber nicht erklären kann. Wie Geist ‚gemacht wird', ist unsagbar."

Freilich, wie Geist gemacht wird, ist unsagbar, aber es ist ja eben Pflicht der Selbstbesinnung, sich über das klar zu werden, mit dem man arbeitet, und nichts unbesehen hinzunehmen, wo sich dann ergeben wird, daß die Unsagbarkeit nicht am Gegenstand, den sie besagen soll, sondern an den begrifflichen Vorbedingungen liegt. Ich kenne keinen Geist, ebenso wie ich keinen Stoff kenne, ich kenne nur Begriffe, sei es als in der Form G e g e b e n e s, sei es als im Bewußtsein immer wieder s i c h E r g e b e n d e s. Wie kann man von einem Ding etwas aussagen, das gar nicht da ist. Vom Begriff aus geht es in die Möglichkeit der Gegensätze, und in den Begriff geht es vom Nichtwissen aus, und in das Nichtwissen hinein geht es weder mit Ratio noch mit Irratio, sondern mit jenen Akten des Entsagens, des Aufgebens, des Aufhörens, die einzig und allein das sind, was der Aufhörbarkeit aller Wirklichkeit gerecht wird.

Noch schöner sind Prof. O t t o s Ausführungen über die Anlage, die, in ihrer Entfaltung, „weder Verwandlung noch bloßes Hinzufügen eines Neuen ist" und: „Es ist folgewidrig, zwar in der Welt des Physikalischen, wie man tut, den actus als System gespeicherter Energie, deren Uebergang in kinetische Energie ja dieses Weltenspiel sein soll, als Ausgang zu fordern, in der Welt des Geistes aber nicht." (S. 150 Anm.) „Wir nennen (heißt es Seite 151) diesen Quell eine verborgene A n l a g e des menschlichen Geistes, die, durch Reize ge-

weckt, wach wird", aber (füge ich hinzu) nicht aus den Reizen erst entsteht. Das ist ja der große, alles wahre Verstehen verschlingende Fehler alles geistigen Lebens, daß es das, was wohl durch die Erfahrung geweckt wird, aber nicht aus ihr stammt, nun zu einem Gegensatz der Erfahrung macht. Wie könnte die Anlage durch Erfahrungen geweckt werden, wenn nicht eine geheime Beziehung zwischen ihr und den Erfahrungen bestände! Wie könnte das Auge Formen sehen, das Ohr Töne hören, das Denken Begriffe bilden, kurz: wie könnten Erfahrungen zustande kommen, wenn die Organe, mit denen sie zustande kommen, nicht verfleischte Erfahrungen wären, „geformtes Wirken" (purānaṁ kammaṁ), das Ergebnis des Wirkens, das Ergebnis des Denkens. Erfahrungen sind da! Ein Mann, der das leugnen würde, würde damit die Wirklichkeit zu einem Traum oder einer Täuschung machen wollen; aber sie (die Erfahrungen) sind nicht das, wofür das ganze übrige geistige Leben sie hält: eine einem Endziel zustrebende aufsteigende Linie, ein wirklicher Entwickelungsvorgang, an dessen Ende ein positives Wissen lockt, sei es im objektiven Sinne der Wissenschaft, sei es im subjektiven Sinne des Glaubens. Erfahrungen sind da, aber sie sind Ernährungsvorgänge, und hinter ihnen steht nicht das lockende Ziel eines Wissens an sich, sondern hinter ihnen steht anfangsloses Nichtwissen, aus dem wie aus einem Quell Wirklichkeit und das, als was ich sie begreife, Gegenstand und Begriff sich ergießen.

Wo Nichtwissen der Musaget ist, der den Chor des Lebens, den tausendstimmigen, anführt und die Fackel schwingt, aufsprühend in Begeisterung und Verzweiflung, in Lust und Leid, in Liebe und Haß, in Gut und Böse, in Wahrheit und Lüge, was soll da noch das Mühen um das Heilige, die Abwehr des Unheiligen. Hier gibt es nur noch ein Heiliges: das Heilwerden vom Nichtwissen, das Heilwerden vom Durst nach weiterem Dasein, das Heilwerden vom Leben in all seinen Möglichkeiten.

„Inwiefern nun wohl, o Herr, ist ein Mönch in Durstversiegung befreit, ein Vollkommen-Gefestigter, ein Vollkommen-Gesicherter, ein Vollkommen-Heiliger, ein Vollkommen-Geendeter, erster der Götter und Menschen? —

Da hat, Moggallana, ein Mönch gehört: Alle Dinge bieten nicht Genüge! Wenn, Moggallana, ein Mönch so gehört hat, so schaut er jedes Ding an, hat er es angeschaut, so durchschaut er es, hat er es durchschaut, so weilt er bei allen Empfindungen, mögen sie freudiger oder leidiger oder weder leidig noch freudiger Art sein, in der Einsicht der Vergänglichkeit, in der Einsicht der Entsüchtung, in der Einsicht des Aufhörens, in der Einsicht des Entsagens. Der hängt dann an nichts in der Welt; nicht hängend, erzittert er nicht, nicht erzitternd, kommt er eben aus sich selber heraus zum endgültigen Verlöschen (paccattaṁ yeva parinibbāyati): Versiegt ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier — so erkennt er. Und ein solcher, Moggallana, ist ein Mönch, kurz gesagt, ein in Durstversiegung Befreiter, ein Vollkommen-Gefestigter, ein Vollkommen-Gesicherter, ein Vollkommen-Heiliger, ein Vollkommen-Geendeter, erster der Götter und Menschen." (Ang.-Nik. IV, p. 88.)

Das ist das Heilige, „das wir kennen und zeigen". Heilwerden vom Nichtwissen, Heilwerden von Durst und Süchten, nach Gutem wie nach Schlechtem, nach Heiligem wie nach Unheiligem. „Da überlegt, Ananda, ein Hörer des Edlen so: Alle Lüste dieses Lebens, alle Lüste künftigen Lebens, alle Lustgedanken dieses Lebens, alle Lustgedanken künftigen Lebens, alle Formen dieses Lebens, alle Formen künftigen Lebens, alle Formgedanken dieses Lebens, alle Formgedanken künftigen Lebens und dieser Unerschütterlichkeitsgedanke und dieser Nichtetwasheitsgedanke und dieser Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmungsgedanke — das ist Persönliches; gegenüber dem Persönlichen steht dieses als das Todfreie, nämlich Geistesbefreiung ohne Haften. So habe ich, Ananda, den Schritt zum Segen der Unerschütterlichkeit gezeigt, ich habe den Schritt zum Segen der Nichtetwasheit gezeigt, ich habe den Schritt zum Segen des Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung gezeigt, ich habe von Stufe zu Stufe das Entrinnen aus der Flut gezeigt, ich habe die edle Befreiung gezeigt. Und was, Ananda, ein Lehrer aus Güte, aus Mitleid für seine Schüler zu tun schuldig ist, das habe ich aus Mitleid für euch getan. Hier diese Bäume,

Ananda, diese Einsamkeiten! Sinnt nach, Ananda! Seid nicht lässig! Setzt euch nicht späterer Reue aus! Das ist meine Mahnung an euch!" (Majjh.-Nik. 106.)

Ich schließe diese Abhandlung mit einer Rückkehr zu dem Buch von Prof. Otto, und zwar zu seinen Endausführungen über das Heilige als Kategorie a priori. Die zu diesem Kapitel hinführenden entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen sowie die folgenden Kapitel mit ihrem Sich-Berufen auf eine von der Ratio unabhängige divinatorische Geistheit gehören sicher zum Lesenswertesten in diesem lesenswerten Buche, und wenn der Verfasser (S. 176) sagt: „So sind sowohl die rationalen wie die irrationalen Momente der komplexen Kategorie ‚Heilig' Momente a priori. Und die letzteren sind es im selben Maße wie die ersteren. Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos, und lebt nicht von Postulaten. Und auch das Irrationale in ihr hat seine eigenen selbständigen Wurzeln in den verborgenen Tiefen des Geistes selber", so gestehe ich gern, daß es schwer ist, sich eine wuchtigere und dabei feinere Geltendmachung des Glaubensstandpunktes zu denken; aber was der Verfasser dann anschließend von der Verbindung der Momente des Rationalen und Irrationalen in der Religion sagt und von der „Inneren Notwendigkeit ihres Zusammengehörens", vom „Vorgang der Versittlichung des Göttlichen", der „aus innerer Notwendigkeit von selber einleuchtet", so ist das alles nach wie vor nur Beschreibung. Wäre das Heilige „eine Kategorie a priori", wie Otto will, die „von selber einleuchtet", so kann ich nicht einsehen, warum es dann nicht jedem ohne Ausnahme einleuchten müßte. Des Verfassers eigene Ausführungen gegen solche Auffassung kann ich nicht billigen. Was ist schließlich der Beweis für einen seelischen Urbestandteil? Doch nur seine Auswirkung auf alle. Wer Augen hat, der sieht, und wer das Heilige als Kategorie a priori hat, der glaubt bzw. unterliegt der Divination.

Das ist aber, wie erfahrungsgemäß festzustellen ist, durchaus nicht der Fall. Es gibt aber ein Etwas, das für beide Möglichkeiten, das Einleuchten wie das Nicht-Einleuchten, für das Heilige als Kategorie a priori wie als Kategorie a posteriori Genüge bietet: das Nichtwissen, an die Stelle ge-

setzt, an die Prof. Otto den seelischen Urgrund setzt. Tut man das, dann hat es mit den Schauern des Numinosen wie mit den Flachheiten des gemeinen Rationalismus ein Ende. Dann reiht sich das Numinose freiwillig unter den feinen, vom Verfasser geprägten Ausdruck des Edelspuks ein; dann wird das geheimnisvolle Wort abbhuta, das, was es im Acchariyabbhutadhamma-Sutta (Majjh.-Nik. 123) wird: Ein Wachstumsvorgang, dessen Seltenheit lediglich aus der Seltenheit der Vorbedingungen sich ergibt.

„Und auch dieses, Ananda, magst du als erstaunliche, wunderbare Eigenschaft des Vollendeten bewahren: Da steigen, Ananda, dem Vollendeten bewußt Empfindungen auf, bewußt sind sie da, bewußt gehen sie unter; bewußt steigen Wahrnehmungen auf, bewußt steigen Eindrücke auf, bewußt sind sie da, bewußt gehen sie unter."

Ich brauche kaum zu sagen, daß der Verfasser auch das buddhistische Nibbana in den Kreis seiner Betrachtungen hineinbezogen hat, und ich brauche gleichfalls kaum zu sagen, daß er, der Verfasser, hier gänzlich fehlgegangen ist. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn ein von solcher inneren Gewißheit erfüllter Geist das Nibbana anders sieht als im Scheine seines inneren Lichtes.

Prof. Otto führt (S. 53) ein Gespräch mit einem buddhistischen Mönch an (Wo? ist nicht gesagt), der schließlich Nibbana definiert habe als Bliss, — unspeakable.

Freilich nennt der Buddha selber Nibbana das höchste Glück.

> Ārogyā paramā lābhā.
> Nibbānaṁ paramaṁ sukhaṁ.
> (Krankfreiheit ist das höchste Gut,
> Nibbana ist das höchste Glück)

heißt es in Magandiya-Sutta (Majjh.-Nik. 75); aber, fährt der Buddha fort: „Was ist da Krankfreiheit? Was ist da Nibbana?"

Das muß man wissen, ehe man wissen kann, was mit Glück gemeint ist. Und was Nibbana ist, das sagen die Texte ja zur Genüge und mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit: Nibbana ist das Aufhören von Lust, von Haß, von Wahn.

„Nibbana, Nibbana, heißt es, Bruder Sariputta. Was ist nun wohl, Bruder, Nibbana? — Was da, Bruder, das Aufhören von Lust, das Aufhören von Haß, das Aufhören von Wahn ist, das heißt Nibbana. — Gibt es aber, Bruder, einen Weg, gibt es einen Pfad zur Verwirklichung dieses Nibbana? — Es gibt, Bruder, einen Weg, es gibt einen Pfad zur Verwirklichung dieses Nibbana. — Und welches, Bruder, ist der Weg, ist der Pfad zur Verwirklichung dieses Nibbana? Eben dieser edle achtgliedrige Pfad, nämlich: rechte Einsicht, rechter Entschluß, rechte Rede, rechtes Tun, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Verinnerung, rechte Vertiefung." (Samy.-Nik. IV, S. 251.)

Lust, Haß und Wahn, das sind die drei großen Leiden, die zu immer neuer Wiedergeburt, d. h. zu immer neuem Leiden führen, und die ich, das bewußte Lebewesen, nicht als abstoßbare und durch anderes ersetzbare Funktion *habe*, sondern die ich selber *bin*, in jener Art des Ich-Selber, die ein Ich-selbst und Mir-selbst, d. h. ein Ich im subjektiven wie objektiven Sinne ausschließt.

Nibbana ist kein positiver Wert, der Sinn und Bedeutung in sich selber hat; es ist, wie die fertige Definition zeigt, ein Ausfallwert, der Sinn und Bedeutung erst von anderem aus erhält, und zwar vom Leiden aus. Nibbana ist Ausfallwert dem Leiden gegenüber. Leben muß erst ganz Leiden geworden sein; Leiden muß erst etwas geworden sein, das nicht Funktion des Lebens, sondern Leben, sich erlebendes Leben selber ist, ehe Nibbana wirklichen Sinn und Bedeutung erhält.

Was ist Leiden? Die fünf Greifegruppen sind Leiden. „Die Form, ihr Mönche, ist Leiden, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen, das Bewußtsein ist Leiden." (Samy.-Nik. III, p. 21.)

Und was sind die fünf Greifegruppen (pañcupādānakkhandhā)? Das in dem Dasein restlos aufgeht, sind sie! Leben ist ein Greifevorgang und weiter nichts.

„Das Ganze, ihr Mönche, werde ich euch zeigen. Was, ihr Mönche, ist das Ganze? Das Auge und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und die Gerüche, die Zunge und die Geschmäcke, der Körper und die Berührbarkeiten, das

Denken und die Dinge. Das, ihr Mönche, heißt das Ganze." (Samy.-Nik. IV, p. 15.)

Leben ist ein Greifevorgang gleich der Flamme, der im Verlauf selbsttätiger Entwicklung sich selber als solchen mit begreifen mag, in jener Art des „sich selber", die ein Ich-selbst und Mir-selbst ausschließt. Erst wenn diese Einsicht aufgegangen, ist Leben ganz Leiden, restlos, ohne einen denkbaren Kern in sich zu lassen, in dem eine leidensfreie Möglichkeit sich bergen könnte. Erst wenn Leben ganz Leiden geworden ist, ist auch seine endgültige Aufhörbarkeit, die Möglichkeit des Verlöschens, des Nibbana mitgegeben. Erst aus dem Leidensbegriff heraus erhält Nibbana wirklichen Sinn und Bedeutung. Leben muß erst ganz Bitternis geworden sein, um das Aufhören dieser Bitternis, die Möglichkeit des Aufhörens dieser Bitternis, die Möglichkeit der Befreiung (vimutti) als *das* Süße, als *das* Glück, als jene Wonne zu begreifen, über deren Wesen und Unübertreffbarkeit kein Zweifel besteht.

Nibbana ist freilich höchstes Glück, weil es das Glück der Befreiung vom Leiden, d. h. vom Leben ist, aber deswegen ist es doch ein anattā, ein Nichtselbst, ein Vorgang wie alles andere auch, von allen anderen Vorgängen nur dadurch unterschieden, daß es nicht wie sie ein *Aufbau-Vorgang* ist, sondern ein *Abbau-Vorgang*; daß es nicht mehr zu den *Sankharas* gehört, sondern zu den *Dhammas*, den neuen Dingen, die als das Aufhören, das endgültige Zuruhekommen der Sankharas sich selber erleben*).

Wer in das Nibbana eine Form des Absoluten hineindeutet, der ist dem Buddhismus gegenüber schlecht abgeschnitten, und der hat nicht begriffen, welch eine völlig unersetzliche Waffe im Kampf gegen die Wirklichkeit mit ihren Irrationalitäten, ihren Numinosen und Divinationen

*) In der Neu-Buddhistischen Zeitschrift, Frühjahrsheft 1921, S. 54, habe ich folgenden Satz geschrieben: „Ich kenne Wagiswera als einen wahrhaft reinen Kenner des Buddhismus, der an der Sankhara-Natur alles Daseienden, mag es sich um das Erlebnis einer Geschmacksempfindung auf der Zunge, mag es sich um das Erlebnis der Triebfreiheit (als Nibbana) handeln, meines Wissens nie auch nur den leisesten Zweifel gehabt hat". Das ist eine irrige und irreführende Ausdrucksweise. Nibbana gehört, wie alles andere auch, zu den *Vorgängen*, aber es ist der einzige welcher kein Sankhara (Aufbau-Vorgang), sondern ein Dhamma (Abbau-Vorgang) ist. Der Leser möge somit die Stelle dahin verbessern.

er unbenutzt gelassen hat — vorausgesetzt, daß es ihm auf Wahrheit ankommt, und nicht auf Leben.

In wessen Denken Leben in unangekränkelter Sicherheit seinen Charakter als Wert an sich behält, sei es im objektiven Sinne der Wissenschaft, sei es im subjektiven Sinne des Glaubens, für den hat der Buddha vergeblich gesprochen. Für den spricht die Wirklichkeit nach wie vor in der flachen Sprache der Ratio oder im geheimnisvollen Raunen der Irratio, der wird ewig in diesem Ringen um eine Synthese beider verharren und wird ewig vergeblich ringen. Und weshalb? Weil er nicht begreift, sage ich, daß dieses Ringen um die Synthese der Gegensätze das schon als Erlebnis ist, was er als Erfahrung sucht, und daß es hier nicht auf eine geistige Neuschaffung ankommt, sondern auf eine unvoreingenommene Bestandsaufnahme der Wirklichkeit. Es ist ja so, und es ist so die Art der Wirklichkeit, daß ihre Tore sich nur vor einem Opfer öffnen: dem Opfer des eigenen Ich.

Mögen alle Wesen glücklich sein.

VERGLEICH, GLEICHNIS UND GLEICHUNG

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre derart, daß er nicht etwas über die Wirklichkeit lehrt, wobei er selber außerhalb dessen stehen bleibt, was er lehrt, und so sich von dem ausschließt, was er lehrt, sondern derart, daß er selber in der Wirklichkeit, die er lehrt, mit aufgeht. Wenn die Wissenschaft dahin gelangt ist, daß sie alles ausnahmslos als bedingt erkennt und lehrt, so stellt sie sich mit dem Gesetz, auf Grund dessen sie das lehrt, außerhalb dieser Bedingtheit; das wissenschaftliche Gesetz ist ein Unbedingt-Gültiges, zum mindesten strebt die Wissenschaft diesem Unbedingt-Gültigen zu und setzt es selber in der Mathematik in dem, was man ein Axiom nennt. Und weiter: Wenn der Glaube die Welt als ein Vergängliches lehrt, so setzt er damit sich selber als ein Unvergängliches, das als solches außerhalb und gegenüber dem Vergänglichen steht. Wenn Jesus sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das

Leben", so setzt er sich selber damit außerhalb dessen, das begangen wird, nämlich der Welt, und wenn die Naturwissenschaft in ihrem Gesetz die Wahrheit als ein begrifflich Definiertes gibt oder zu geben versucht, so setzt sie sich damit außerhalb dessen, über welches dieses Gesetz herrscht. Das Kausalgesetz z. B. herrscht überall, ist auf alles anwendbar; alles kann kausal verarbeitet werden, ausgenommen die Kausalität selber.

Damit erweist sich, daß das Kausalgesetz, das die Welt beherrscht, selber außerhalb ihrer steht, daß also im Begreifen, in der Erklärung der Wirklichkeit das wichtigste Moment fehlt, nämlich das Instrument, mittels dessen man sie erklärt. Daher kommt es, daß alle Ergebnisse der Wissenschaft diesen hypothetischen, vorläufigen Charakter tragen. Die Wirklichkeit läßt sich begreifen, nämlich kausal, man darf nur nicht den Anspruch erheben, die Kausalität selber begreifen zu wollen.

Das Entsprechende gilt vom Glauben. Die Wirklichkeit läßt sich begreifen, nämlich in der Unbegreifbarkeit des Glaubensaktes, man darf nur nicht den Anspruch erheben, diese Unbegreifbarkeit selber begreifen zu wollen. Wenn alle Ergebnisse der Wissenschaft den hypothetischen Charakter tragen, so tragen alle Ergebnisse des Glaubens den fiktiven Charakter. Wie die Ergebnisse der Wissenschaft gelten, vorausgesetzt daß die Erfahrung der Kausalität gilt, so gelten die Ergebnisse des Glaubens, vorausgesetzt daß das Erlebnis des Glaubensaktes gilt.

Ihnen beiden steht der Buddhismus gegenüber mit seiner Lehre, die das selber ist, als was sie die Wirklichkeit zeigt: Ernährung, Wachstum.

Ernährung, Wachstum ist weder die reine Mittelbarkeit der Erfahrung, das reine Nacheinander von Ursache und Wirkung, noch die reine Unmittelbarkeit des Erlebens, das reine Ineinander des Glaubens, sondern ein Nach-Ineinander, ein Nach-Miteinander, ein Mittelbar-Unmittelbares. Same und Keim sind weder das reine Nacheinander von Ursache und Wirkung, noch das reine In- und Miteinander einer Identität, sondern das Nach-Miteinander des Wachstums. Auf dieses Nach-Miteinander des Wachstums

hört die Wirklichkeit, und daß sie darauf hört, das erweist sich daraus, daß die Lehre, der Dhamma, der die Wirklichkeit als Wachstum lehrt, selber auf das Stichwort Wachstum hört, selber in dem mit aufgeht, was er lehrt.

Wirklichkeit ist Ernährung, Wachstum; die Lehre, der Dhamma ist Ernährung, Wachstum; keine fertige Erfahrung rein objektiver Art, kein fertiges Erlebnis rein subjektiver Art, sondern *das, in dem Erfahren immer wieder zum Erleben, Erleben immer wieder zum Erfahren wird im Spiel von Geistform und Bewußtsein.*

Jede Lehre braucht, wie sie die Sprache braucht, so auch Beziehungen, vermittels deren sie sich verständlich macht. Als Wirklichkeitslehre steht der Buddhismus zwischen und oberhalb von Glauben, dem rein subjektiven Erleben einerseits, von Wissenschaft, der rein objektiven Erfahrung anderseits. Das tritt zutage in der Art der Beziehungen, die er gebraucht, und in dem Unterschied, in dem diese Beziehungen zu denen stehen, die Glaube und Wissenschaft gebrauchen.

Die Beziehungen, deren sich der Glaube bedient und bedienen muß, gehen auf im *Gleichnis*, die Beziehungen, deren sich die Wissenschaft bedient und denen sie zustrebt, gehen auf in der *Gleichung*, und die Beziehungen, deren sich buddhistische Wirklichkeitslehre bedient, gehen auf im *Vergleich*.

In den Suttas kehrt immer folgender Satz wieder: „So will ich dir einen Vergleich geben. Im Vergleich mag ein verständiger Mann wohl den Sinn erkennen."

Ein Vergleich ist keine Gleichung und ist auch kein Gleichnis.

Was eine Gleichung ist, das sagt uns die Wissenschaft und hier *die* Wissenschaft unter den Wissenschaften: die Mathematik bzw. Arithmetik. $2 \times 2 = 4$ ist eine Gleichung; $a + b = c$ ist eine Gleichung; „wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie untereinander gleich" ist eine Gleichung. „In einem rechtwinkligen Dreieck ist die Summe der beiden Kathetenquadrate gleich dem Hypothenusenquadrat" ist eine Gleichung usw.

Die Gleichung, die restlose Deckung eines durch das andere, ist das Ziel und Ideal der Wissenschaft, zu dem ihr die Mathematik den Ansporn gibt, und das sie nun möglichst weit, möglichst überall zu verwirklichen sucht.

Die Logik geht auf Gleichungen aus, und der Syllogismus ist ein Versuch der Identifizierung zweier Begriffe auf dem Umweg über einen dritten, also eine versteckte Form des oben angeführten mathematischen Satzes: „Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie untereinander gleich.“ Nach dem gleichen Schema sagt die Logik: „Cajus ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, folglich ist Cajus sterblich“, Cajus = sterblich.

Die Physik sucht gleichfalls zur Höhe der Gleichung sich durchzuarbeiten und meint dieses Ziel erreicht zu haben in ihrer Energielehre. Die Physik deutet jetzt die Naturerscheinungen dahin, daß sie sagt und lehrt: Eine Form der Energie geht restlos in die andere über, Bewegung in Wärme, Wärme in Licht, Licht in Elektrizität usw., das heißt, man hat die Naturvorgänge in die Formel der Gleichung gebracht und meint, damit zum Ende aller Wissenschaft gekommen zu sein.

Zum Ende ist man damit freilich gekommen, denn darüber hinaus geht es nicht mehr, aber man ist zum Ende gekommen nur der Wirklichkeit gegenüber, die für die Wissenschaft überhaupt erfaßbar ist: der Wirklichkeit, wie sie sich freilich gegenständlich darstellt und als solche vergleichbar ist, entweder unmittelbar oder mittelbar der geleisteten Arbeit nach.

Das ist die Wirklichkeit, so weit sie dem Verstand, der Ratio zugänglich ist, die rationale Wirklichkeit. Daß aber diese Wirklichkeit nur eine Seite der Wirklichkeit ist, daß sich in ihr nicht die Wirklichkeit restlos erschöpft, das erweist sich aus der Tatsache, daß die Mathematik selber die Methode der Gleichungen hat verlassen müssen in der sogenannten höheren Mathematik, wie sie mit der Newtonschen Fluxions-Methode sich eröffnet und in die starre Unbeweglichkeit der Gleichung das Moment der Bewegung hat einführen müssen.

Es fragt sich: Ist das, was der Ratio nicht zugänglich ist, notwendig ein Irrationales? Hält mit dieser Einsicht von der Unmöglichkeit der Ratio nun das Irrationale, der Gegensatz der Ratio seinen Einzug in die Wirklichkeit? Gibt es ein irrationales Moment in der Wirklichkeit?

Es ist das kennzeichnende Merkmal der modernen Philosophie, daß man zu der Einsicht gekommen ist, daß mit der Ratio, der Logik, dem gedanklichen Formalismus und seiner Sucht nach der Gleichung die Wirklichkeit nicht erschöpfbar ist, daß, um der Wirklichkeit gerecht zu werden, mehr von Nöten ist als die Gleichsetzung eines Wertes mit dem andern, die bis zur vollendeten Gleichung getriebene Vergleichung, sei es auf physischem, sei es auf psychischem Gebiet. Und man spricht von diesem, was sich der Ratio, dem begrifflichen Denken nicht fügt, als dem Irrationalen, zu dessen Erfassen eine divinatorische Fähigkeit von Nöten sei.

Der sinnliche Ausdruck dieses irrationalen Momentes ist das Gleichnis.

Der Unterschied zwischen Gleichung und Gleichnis ist der, daß die Gleichung den Zeitbegriff überhaupt ausschließt. In einer Gleichung, z. B. der „$a + b = c$" hat die Zeit keinen Platz, und sie hat keinen Platz, weil es hier keine Entwickelung, keine Bewegung gibt. Die mathematische und jede andere wissenschaftliche Gleichung reagiert überhaupt nicht auf die Zeit, etwa wie ein Schatten oder ein Spiegelbild nicht auf die Zeit reagieren. Sie sind in der Zeit, aber die Zeit ist nicht in ihnen, was sich daraus erweist, daß sie keine Entwicklungsvorgänge zeigen. Dahingegen das Gleichnis ist eine Betrachtung des Zeitlichen unter dem Bilde des Ewigen, sub speciae aeternitatis. Im Gleichnis vollzieht sich, bzw. soll sich vollziehen, vollzieht sich fiktiv der Durchbruch des Zeitlichen in das Ewige, oder, wenn man will: des Ewigen in das Zeitliche, die Kommunion beider.

Das Gleichnis ist sozusagen eine Erfindung der christlichen Religion. Kein Religionsstifter hat sich in dem Maße des Gleichnisses bedient wie Jesus. Und er mußte das, weil seine Lehre, das spätere Christentum die transzendenteste

aller Religionen ist. Hier ist das, was man herkömmlicherweise „Gott“ nennt, d. h. das Irrationale an der Wirklichkeit oder besser das Nicht-Rationale an der Wirklichkeit ganz ins Jenseits ihrer, der Wirklichkeit gerettet und damit aus der Zeit in die Ewigkeit. Eine andere Vermittelung zwischen Zeit und Ewigkeit als das Gleichnis mit seinem ganz und gar fiktiven Gehalt gibt es aber nicht, wie es zwischen Spiegel und Gespiegeltem keinen andern Mittler gibt als das Spiegelbild. Wie das Spiegelbild der Mittler zwischen den Gegensätzen Spiegel und Gespiegeltes ist und beide doch als Gegensätze (wenigstens im begrifflichen Sinn) bestehen läßt, so ist das Gleichnis der Mittler zwischen Zeit und Ewigkeit und läßt beide doch als Gegensätze weiter bestehen. Jeder Versuch, die Zeit entwickelungsmäßig aus der Ewigkeit herzuleiten und sie wieder in die Ewigkeit zurückzuleiten, ist ein gefährliches Experiment, das leicht den Gott seine Göttlichkeit kosten, ihn entgöttlichen kann, ohne als Ersatz dafür den Menschen göttlicher zu machen. Die Welt, von der der Dichter schwärmt:

„Als die Götter menschlicher waren,
Waren die Menschen göttlicher,“

bleibt deswegen doch ein verlorenes Paradies. Denken kann nicht rückwärts gehen, so wenig wie die Flamme rückwärts brennen kann.

Damit, daß man die Zeit aus der Ewigkeit ableitet, erreicht man freilich das große Ergebnis, daß man das Göttliche aus seinem starren Sein, zu dem der unangekränkelte Glaube es macht, herausreißt, es der Entwicklung zugänglich macht, aber man erreicht damit auch gleichzeitig dieses, daß man es auf gleiche Höhe mit dem Menschlichen, mit dieser Wirklichkeit stellt und beide in einen Widerspruch bringt, bei dem es von vornherein durchaus nicht sicher ist, wer dabei die Oberhand behalten wird, Gott oder Mensch. Der Satz des französischen Philosophen Bergson: Dieu se fait! Gott macht sich! in welchem Gott zu einem Entwickelungsvorgang wird, wie die Welt auch, meidet sicherlich viele Klippen, denen der unangekränkelte Glaube mit seinem Glauben an Gott als ein starres, oberhalb aller Zeit und ihrer Entwickelung stehendes Sein zusteuert,

und an denen er elend zerschellt, wenn er es wagt auszudenken, aber er meidet diese Klippen dadurch, daß er das, um dessen willen er sie meidet, dabei opfert. Ein Göttliches, das mit der Zeit eine Kommunion eingegangen ist, ist eben seinem Wesen nach kein Göttliches mehr, und es bleibt sich dann schließlich gleich, ob ich den Menschen Gott oder den Gott Mensch nenne. Beide fallen sie zusammen im Oberbegriff der Entwickelung, des Wachstums, der Ernährung.

Das was letzten Endes hinter dem Suchen alles geistigen Lebens steht und in immer wieder neuen Formen und Formulierungen, Fragen und Fragestellungen zutage tritt, ist die alles entscheidende Frage: Was ist die Welt? Was ist die Wirklichkeit? Ist sie ihrem Wesen nach sinnlich-physisch oder übersinnlich-metaphysisch, begreifbar-rational oder unbegreifbar-irrational? Ist sie ihrem Wesen nach Geist oder Materie? Besteht sie ihrem Wesen nach aus einem Spiel von Relationen, von Beziehungen, oder ist sie ihrem Wesen nach ein Absolutes, an sich Seiendes, dem gegenüber die Relationen nur Gekräusel der Wellen sind über einer unergründlichen Tiefe?

Diese in immer wieder neuer Gegensätzlichkeit sich auftuende letzte Frage muß durchaus beantwortet werden, weil anders gar kein Urteil, kein Werturteil über die Welt möglich ist. Ist die Welt ihrem Wesen nach sinnlich-physisch, so hat nichts seinen Wert und seine Bedeutung in sich selber, sondern erhält ihn erst immer aus einem andern, wie es ja auch seinem Dasein nach aus diesem andern entstanden ist. Ist das Leben rein sinnlich-physischer Natur, nun so stamme ich lediglich, restlos von meinen Eltern ab, und Wert und Bedeutung meines Lebens muß aus dem der Eltern abgeleitet werden usw.

Ist aber das Leben übersinnlich-metaphysischer Natur, so muß es seinen Wert und seine Bedeutung als etwas an sich Seiendes in sich selber tragen, und aus diesem an sich Seienden erhält die ganze sinnliche Wirklichkeit, wie sie erfahrungsgemäß da ist, erst wirklichen Sinn und Bedeutung. Anders ausgedrückt: der Sinn des Lebens, der Wirklichkeit, liegt nicht in ihr, der Wirklichkeit, sondern in Gott.

Für diese Reihe der gegensätzlichen Formulierungen tut sich nun mit dem obigen Thema eine neue Formulierung auf, nämlich als die Frage: Ist die Welt, die Wirklichkeit ihrem Wesen nach etwas, auf das die Gleichung paßt, oder ist sie ihrem Wesen nach etwas, auf das das Gleichnis paßt? Ist sie das, als was die Wissenschaft sie sich vorstellt, ein Sinnlich-Physisches, das seinen einzelnen Teilen nach miteinander vergleichbar ist, so ist sie etwas, auf das das Stichwort G l e i c h u n g paßt, etwas, das in der Gleichung sein Wesen enthüllt. Ist sie das, als was der Glaube sie sich vorstellt, ein Uebersinnlich-Metaphysisches, so ist sie etwas, auf das das Stichwort G l e i c h n i s paßt, etwas, das nur im Gleichnis zugänglich ist.

Gibt es eine dritte Möglichkeit?

Das ist das erste Ergebnis des wirklichen Denkens: Wirklichkeit ist etwas, das in den Gegensätzen nicht einzufangen ist. Freilich gibt es etwas, das der bloß sinnlich-physischen Auffassung nicht zugänglich ist, aber dieses über das Sinnlich-Physische Hinausgehende nun als seinen Gegensatz, das Uebersinnlich-Metaphysische fassen zu wollen, das heißt nicht die Wirklichkeit begreifen, sondern sie entwischen lassen. Freilich gibt es etwas, das dem Spiel der Relationen, der Ratio nicht zugänglich ist, aber dieses Nicht-Relative, Nicht-Rationelle nun als seinen Gegensatz, als das Absolute, Irrationelle fassen zu wollen, das heißt nicht die Wirklichkeit begreifen, sondern sie entwischen lassen.

Solange jemand mit Gegensätzen arbeitet, arbeitet er mit etwas Abstraktem, und so lange er Gegensätze als Wirklichkeiten, d. h. ernst nimmt, zeigt er, daß er kein wirklicher Denker ist. Die Wirklichkeit hat keine Gegensätze, sie hat nur Unterschiede. Licht und Finsternis, Gut und Schlecht, Warm und Kalt usw. sind Gegensätze nur als leere Abstrakta, solange sie Theorie ohne Wirklichkeitsgehalt sind; sobald man sie mit Wirklichkeitsgehalt füllt, schwindet das Gegensätzliche, und es bleiben nur Unterschiede.

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre und erweist sich als solche dadurch, daß er die Mitte zwischen und oberhalb der Gegensätze zeigt, einerlei in welcher Form sie sich formulieren mögen. Auch in der hier gewählten Form zeigt er die

Mitte zwischen den Gegensätzen Gleichung und Gleichnis in der einzigen Wirklichkeit: dem Vergleich.

Ist die Wissenschaft das Gebiet der Gleichung, ist der Glaube das Gebiet des Gleichnisses, so ist der Buddhismus das Gebiet des Vergleichs. Wie die Wissenschaft ohne Gleichung, das Christentum ohne Gleichnis nicht möglich ist, so der Buddhismus nicht ohne Vergleich.

Was ist der Unterschied zwischen Gleichung, Gleichnis und Vergleich?

Der Unterschied zwischen Gleichung und Gleichnis ist schon vorhin gegeben: die Gleichung schließt alle Entwickelung und damit die Zeit aus. In $a = b$, im Pythagoreischen Lehrsatz hat die Zeit und damit die Entwickelung keinen Platz. Das Gleichnis steht im Gegensatz zur Zeit und gebraucht die Zeit nur, um ihren Gegensatz, die Ewigkeit zu zeigen. Es zeigt die Ewigkeit im Spiegel der Zeit. Eine Entwickelung ist auch hier nicht möglich.

Dahingegen zeigt der Vergleich die Wirklichkeit selber, und er kann das nur, wenn er das selber ist, was er zeigt, nämlich Wirklichkeit.

Der Vergleich hat eine Eigenschaft, die weder die Gleichung besitzt noch das Gleichnis: die Wirksamkeit der Wiederholung. Das Wesen der Gleichung erschöpft sich ganz in einer einzigen Gleichung; eine innere Entwickelung durch Wiederholung gibt es hier nicht. Gleichung ist stets und überall nur sie selber, und noch so häufige Wiederholung ändert nichts daran. Das Gleiche gilt vom Gleichnis. Entweder der Gläubige schaut unmittelbar, im unmittelbaren Erleben, was gemeint ist, oder alle Kunst des Gleichnisses und alle Wiederholungen sind vergeblich.

Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß Jesus vom Himmelreich in sehr verschiedenen Gleichnissen spricht. Jedes einzelne davon gibt immer das Ganze, und wer beim einzelnen Gleichnis nicht voll miterlebt, der wird es auf Grund eines Häufungsvorganges durch Wiederholungen auch nicht tun.

Dahingegen ist der Vergleich etwas, mit dem das Moment der Wiederholung ein Wirklichkeitsfaktor ist, zum Beweis,

daß es sich hier um etwas handelt, das dasjenige selber ist, als was es die Wirklichkeit zeigt: ein Entwickelungsvorgang.

Daher die Vorliebe des Buddha, einen und denselben Gedanken durch verschiedene Vergleiche zu beleuchten. Die Wiederholung dringt hier eben tiefer, schafft Entwickelung, allein auf Grund ihrer, der Wiederholung selber.

Es gibt ein Sutta in der Mittleren Sammlung, betitelt Nandakovada-Sutta (Majjhima-Nikaya 146). Hier erhält der Mönch Nandaka vom Buddha den Auftrag, den Nonnen zu predigen. Er predigt über die Vergänglichkeit der sechs inneren und der sechs äußeren Stützpunkte (Ayatanas), d. h. der wirklichen Vorbedingung, auf Grund deren immer wieder neue Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffsbildungen, Bewußtseinsvorgänge stattfinden.

„Was meint ihr wohl, ihr Schwestern? Ist das Auge unvergänglich oder vergänglich? — Vergänglich, o Herr. — Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig? — Leidig, o Herr. — Was aber vergänglich, leidig, wandelbar ist, ist es wohl recht, das anzusehen als: ‚Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst'? — Das nicht, o Herr."

Das gleiche Schema wird an allen sechs inneren und äußeren Ayatanas ausgeführt, d. h. an Auge und Formen, an Ohr und Tönen, an Nase und Gerüchen, an Zunge und Geschmäcken, an Körper und Berührbarkeiten, an Denken und Dingen, d. h. in fünffacher Wiederholung.

Dann geht es weiter: „Ist das Sehbewußtsein, das Hör-, Riech-, Schmeck-, Fühl-, Denkbewußtsein unvergänglich oder vergänglich? usw. nach dem gleichen Schema. Dann folgt folgender Vergleich: „Gleichwie, ihr Schwestern, bei einer brennenden Oellampe das Oel vergänglich, wandelbar ist, der Docht vergänglich, wandelbar ist, die Flamme vergänglich, wandelbar ist, der Schein vergänglich, wandelbar ist; wer nun, ihr Schwestern, so sprechen würde: ‚Bei dieser brennenden Oellampe ist das Oel vergänglich, wandelbar, ist der Docht vergänglich, wandelbar, ist auch die Flamme vergänglich, wandelbar, der Schein aber, der ist unvergänglich, dauernd, ewig, unwandelbar' — würde der wohl, ihr Schwestern, mit Recht so sprechen? — Das nicht, o Herr. Und warum das? Bei dieser brennenden Oellampe ist ja

doch das Oel vergänglich, wandelbar, der Docht vergänglich, wandelbar, die Flamme vergänglich, wandelbar, um wieviel mehr muß der Schein vergänglich, wandelbar sein! — Eben so auch, ihr Schwestern, wer da so sprechen würde: ‚Diese sechs inneren Sinnesstützpunkte sind vergänglich, wandelbar, was ich aber vermittelst derselben als freudig oder leidig oder als weder leidig noch freudig empfinde, das ist unvergänglich, dauernd, ewig unwandelbar' — würde der wohl, ihr Schwestern, mit Recht so sprechen? — Das nicht, o Herr. Und warum das? Vermittelst ganz bestimmter Veranlassungen kommen ganz bestimmte Empfindungen zum Entstehen; mit dem Aufhören ganz bestimmter Veranlassungen kommen ganz bestimmte Empfindungen zum Aufhören. — Gut, gut, ihr Schwestern! So ist das ja, ihr Schwestern, beim Hörer des Edlen, der wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit durchschaut. Gleichwie, ihr Schwestern, bei einem mächtigen, hochragenden, kernigen Baume die Wurzel vergänglich, wandelbar ist, der Stamm vergänglich, wandelbar ist, Ast- und Laubwerk vergänglich, wandelbar ist, der Schatten vergänglich, wandelbar ist; wer nun, ihr Schwestern, so sprechen würde: ‚Bei diesem mächtigen, hochragenden, kernigen Baume ist die Wurzel vergänglich, wandelbar, ist der Stamm vergänglich, wandelbar, ist auch Ast- und Laubwerk vergänglich, wandelbar, der Schatten aber, der ist unvergänglich, dauernd, ewig, unwandelbar' — würde der wohl, ihr Schwestern, mit Recht so sprechen? — Das nicht, o Herr. Und warum das? Bei diesen mächtigen, hochragenden, kernigen Baum ist ja doch die Wurzel vergänglich, wandelbar, der Stamm vergänglich, wandelbar, das Ast- und Laubwerk vergänglich, wandelbar, um wieviel mehr muß der Schatten vergänglich, wandelbar sein? — Eben so auch, ihr Schwestern, wer da so sprechen würde: ‚Diese sechs äußeren Sinnesstützpunkte sind vergänglich, wandelbar, was ich aber vermittelst derselben als freudig oder leidig oder als weder leidig noch freudig empfinde, das ist unvergänglich, dauernd, ewig, unwandelbar' — würde der wohl, ihr Schwestern, mit Recht so sprechen? — Das nicht, o Herr. Und warum das? Vermittelst ganz bestimmter Veranlassungen kommen ganz bestimmte Empfindungen zum Entstehen; mit dem Aufhören

ganz bestimmter Veranlassungen kommen ganz bestimmte Empfindungen zum Aufhören. — Gut, gut, ihr Schwestern! So ist das ja beim Hörer des Edlen, der wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit durchschaut. Gleich als wenn, ihr Schwestern, ein geschickter Schlächter oder Schlächtergeselle ein Kuh schlachtete und mit scharfem Schlachtmesser die Kuh zerlegte, ohne das innere Fleischteil zu verletzen, ohne das äußere Hautteil zu verletzen, und was es dazwischen an Fasern, an Sehnen, an Bändern gibt, das alles zerschnitte, abtrennte, ringsherum abtrennte und dann, nachdem er das äußere Hautteil gut gelockert hat, mit eben dieser Haut die Kuh wieder bedeckte und so spräche: ‚Mit dieser Haut verbunden ist da nun diese Kuh' — würde der wohl, ihr Schwestern, mit Recht so sprechen? — Das nicht, o Herr. Und warum das? Mag, o Herr, jener Schlächter auch sagen: ‚Mit dieser Haut verbunden ist da nun diese Kuh', aber von dieser Haut getrennt ist ja diese Kuh. — Einen Vergleich, ihr Schwestern, habe ich euch gegeben zur Erklärung des Sinnes. Und das ist ja der Sinn: das innere Fleischteil, ihr Schwestern, das ist eine Bezeichnung der sechs inneren Sinnes-Stützpunkte; das äußere Hautteil das ist eine Bezeichnung der sechs äußeren Sinnes-Stützpunkte; die Fasern, Sehnen und Bänder dazwischen das ist eine Bezeichnung der Lustgier; das scharfe Schlachtmesser das ist eine Bezeichnung der edlen Weisheit, die, was es dazwischen an Fasern, an Fesseln, an Bändern gibt, das zerschneidet, abtrennt, ringsherum abtrennt."

Die Belehrung, die der Mönch da gibt, besteht weder in einem logischen Verfahren induktiver, d. h. hinleitender, oder deduktiver, d. h. ableitender Art noch in einer Aufforderung zum Glauben, sondern in einem Appell an den Wirklichkeitssinn. Glückt dieser Appell, ist der Betreffende imstande, sich unvoreingenommen auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen, so mag er dann auch die logischen Folgerungen daraus ziehen. Logik ist nicht das an sich Falsche, freilich auch nicht das an sich Richtige, bzw. das, durch dessen Hilfe man das an sich Richtige, die reine Wahrheit, das reine Wissen entwickeln, sozusagen freihändig schaffen kann, wie gewisse Philosophen meinen, sondern sie ist ein Diener und dient mit

gleicher Exaktheit und Willigkeit der Wahrheit wie dem Irrtum. Man muß eben dafür sorgen, daß man ihr wirkliches, der Wirklichkeit entsprechendes Futter vorwirft, und man wird sich über mangelhafte Bearbeitung nicht zu beklagen brauchen.

Das Futter selber freilich, das ihr vorgeworfen wird, das stammt nicht aus ihr, der Logik. Warum Auge und Form usw. vergänglich ist, darüber besagt die Logik nichts, aber deswegen ist diese Tatsache noch kein Glaubenssatz, sondern ein unvoreingenommenes Sich-Vergewissern der Wirklichkeit.

Zur Sicherung und Festigung dieser Auffassung der Wirklichkeit, wie sie ist, gibt es nur ein Hilfsmittel: den Vergleich, d. h. ein Ding, das selber auch Wirklichkeit ist, und das somit allein durch Wiederholung eine Wirkung ausübt, wie jede Uebung, jedes Training es auch tut.

Die Tatsache, daß Uebung, Training, Gewöhnung möglich ist, ist völlig unerklärlich für die Wissenschaft sowohl wie für den Glauben, und doch beherrscht diese Tatsache letzten Endes das ganze geistige und physische Leben. Sie ist eine Grundtatsache. Erklärlich wird diese Grundtatsache erst in Buddhistischer Wirklichkeitslehre, d. h. in der Einsicht, daß die Wirklichkeit, das Leben ein Wachstums-, ein Entwickelungsvorgang ist, bei dem das Denken, das Bewußtsein selber an der Bildung seiner Vorbedingung, der Geistform tätig ist.

In Ganaka-Moggallana (Majjhima-Nikaya 107) heißt es folgendermaßen: „So habe ich gehört. Einstmals weilte der Erhabene in Savatthi, im Pubbarama, im Landhaus der Mutter Migaras. Da nun begab sich der Brahmane Ganaka-Moggallana zum Erhabenen; dort angelangt begrüßte er sich freundlich mit dem Erhabenen und ließ sich nach den üblichen freundlichen Begrüßungsworten seitwärts nieder. Seitwärts sitzend sprach nun der Brahmane Ganaka-Mogallana zum Erhabenen so: ‚Beispielsweise, Herr Gotama, ist bei dieser Terrasse der Mutter Migaras in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt zu sehen und zwar bis zum letzten Treppenklotz; es ist, Herr Gotama, bei diesen Brahmanen in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt zu sehen und zwar im Studium;

es ist, Herr Gotama, bei diesen Bogenschützen in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt zu sehen und zwar in der Kunst des Bogenschießens; es ist, Herr Gotama, bei uns Rechnern, die wir Rechnen als Beruf haben, in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt zu sehen und zwar im Zählen. Wenn wir, Herr Gotama, Schüler aufgenommen haben, so lassen wir zuerst so zählen: Eins die Einheit, zwei die Zweiheit, drei die Dreiheit, vier die Vierheit, fünf die Fünfheit, sechs die Sechsheit, sieben die Siebenheit, acht die Achtheit, neun die Neunheit, zehn die Zehnheit; selbst bis hundert, Herr Gotama, lassen wir zählen. Kann man nun wohl, Herr Gotama, auch in dieser Lehrordnung ebenso in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt wahrnehmen?' ‚Man kann, Brahmane, in dieser Lehrordnung in natürlicher Aufeinanderfolge Anstrengung, Tätigkeit, Fortschritt wahrnehmen. Gleichwie, Brahmane, ein geschickter Rossebändiger, der ein schönes Edelroß übernommen hat, zu allererst am Gebiß Uebungen anstellt, danach weitere Uebungen anstellt, ebenso auch, Brahmane, wenn der Vollendete einen Menschenzögling übernommen hat, so unterweist er ihn zuerst so: Komm du Mönch! Sei zuchtvoll! Lebe wohlbehütet im Schutz der Ordensregeln, am Guten dich weidend, auch bei kleinen Vergehungen voll Einsicht in ihre Gefährlichkeit, übe dich unablässig in den Uebungen! Wenn nun, Brahmane, der Mönch zuchtvoll ist, wohlbehütet im Schutz der Ordensregeln lebt, am Guten sich weidend, auch bei kleinen Vergehungen voll Einsicht in ihre Gefährlichkeit, unablässig sich übt in den Uebungen, dann unterweist ihn der Vollendete weiter: Komm, du Mönch! Das Tor der Sinne laß dir behütet sein! Hast du mit dem Auge eine Form gesehen, mit dem Ohr einen Ton gehört, mit der Nase einen Geruch gerochen, mit der Zunge einen Geschmack geschmeckt, mit dem Körper ein Gefühl gefühlt, mit dem Denken einen Begriff erkannt, so befasse dich damit weder im wesentlichen noch im einzelnen! Aus dem Grunde, weil denjenigen, der unbewachter Sinne weilt, Begehrlichkeit, Leiden, böse, ungute Dinge überkommen würden, so befleißige dich dieser

Bewachung der Sinne! Wenn nun Brahmane, der Mönch das Tor der Sinne behütet hält, dann unterweist ihn der Vollendete weiter: Komm, du Mönch! Beim Essen wisse Maß zu halten! Gründlich überlegend magst du die Nahrung zu dir nehmen, nicht um Genuß und Behagen, nicht um Verschönung und Wohlgestalt — eben nur um dieses Leibes Erhaltung und Fristung willen, um Schaden abzuwehren, um zu helfen beim Reinheitsleben: ‚So werde ich das frühere Gefühl abtöten und neues Gefühl nicht entstehen lassen, und ich werde den Lebensunterhalt haben, Makellosigkeit und Wohlbefinden.‘ Wenn nun, Brahmane, der Mönch beim Essen Maß zu halten weiß, so unterweist der Vollendete ihn weiter: ‚Komm, du Mönch! Sei eifrig in Wachheit! Tagsüber, beim Gehen und Sitzen reinige den Geist von hemmenden Dingen; im ersten Teil der Nacht, beim Gehen und Sitzen reinige den Geist von hemmenden Dingen; im mittleren Teil der Nacht magst du nach Löwenart dich schlafen legen, auf der rechten Seite liegend, Fuß auf Fuß gelagert, besonnen, klarbewußt, den Gedanken an das Aufstehen fest im Sinne tragend; im letzten Teil der Nacht, nachdem du dich erhoben hast, reinige beim Gehen und Sitzen den Geist von hemmenden Dingen.‘ Wenn nun, Brahmane, der Mönch eifrig in Wachheit ist, dann unterweist der Vollendete ihn weiter: ‚Komm, du Mönch! Mit Besonnenheit und klarem Bewußtsein sei gerüstet! Klar bewußt beim Kommen und Gehen; klar bewußt beim Hinblicken und Wegblicken; klar bewußt beim Beugen und Strecken; klar bewußt beim Tragen von Gewand und Almosenschale; klar bewußt beim Essen und Trinken, beim Kauen und Schlucken; klar bewußt beim Verrichten der natürlichen Notdurft; klar bewußt beim Gehen, beim Stehen, beim Sitzen, beim Schlafen und Wachen, beim Reden und Schweigen.‘ “

Welches ist nun das Verhältnis zwischen Gleichung, Gleichnis und Vergleich in bezug auf die Zeit? In der Gleichung hat Zeit keinen Platz; im Gleichnis soll sie das Spiegelbild der Ewigkeit sein, d. h. auf ein Ueberzeitliches hinweisen; im Vergleich spielt die Zeit die Rolle, die sie in der Wirklichkeit überhaupt spielt.

Demjenigen, der dem Buddha ernsthaft folgt, wird es ja bald klar werden, daß er umdenken muß von Grund auf, so gründlich wie sein ganzer Wandel sich ändern muß. Und er wird dann bald merken, daß von allen den Grundbestandteilen, den Säulen und Stützen, mit denen das gewöhnliche geistige Leben arbeitet, auch nicht eine bestehen bleibt. Wie die Grundanschauungen von Kraft und Stoff, von Subjekt und Objekt, von Geist und Natur dahinfallen, wie der Satz von der Identität und vom Widerspruch jede Handhabe verliert, so werden auch die alten Vorstellungen von Zeit und Raum hinfällig. Zeit und Raum mögen als objektive Werte aufgefaßt werden, sei es im absoluten Sinne Newtons, sei es im relativen Sinne Einsteins; sie mögen als subjektiv aufgefaßt werden wie bei gewissen Philosophen, vor allem Kant. Im ersteren Fall (Newton, Einstein) sind Zeit und Raum Werte, die da sind, einerlei, ob sie als solche erkannt werden oder nicht, im letzteren Fall werden sie erst vom erkennenden Subjekt in die Dinge hineingetragen.

Auch hier heißt es, wie überall: „Diese beiden Enden überkommend, zeigt der Vollendete in der Mitte die Lehre.“ Zeit und Raum in Buddhistischer Einsicht sind weder objektive Werte im relativen oder absoluten Sinn noch subjektive Werte, sondern Zeit ist das Spiel des Lebens selber, wie der Buddha es zeigt im Spiel von Geistform und Bewußtsein, von Erfahren und Erleben. Eine andere Zeit als das immer wieder neue Bewußtwerden kenne ich nicht; eine andere Zeit gibt es nicht, und alles andere ist nur Bild der Zeit, ihr bloßes Abbild, keine Wirklichkeit. Und Raum in Buddhistischer Einsicht ist nichts als die reine Möglichkeit für dieses Vermögen des immer wieder neuen Bewußtwerdens, für das Vermögen Zeit. Das Spiel von Geistform und Bewußtsein, das ist die lebendige, wirkliche Zeit, und die Möglichkeit für dieses Spiel, das ist Raum.

Ich kann mich hier nicht auf dieses schwierige, langes, langes Nachdenken erfordernde Gebiet einlassen. Näheres hierüber, soweit ich nach dem Stande meiner jetzigen Einsicht darüber sprechen könnte, habe ich in meinem, gegenwärtig im Verlag von Emmanuel Reinicke, Leipzig, erscheinenden Buche „Der Buddhismus und seine

Stellung innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit" gesagt. Hier soll nur noch einmal hervorgehoben werden: Wer dem Buddha wirklich folgen will, der muß auch jenes Umdenken gegenüber der Wirklichkeit vornehmen, dem alles restlos zum Opfer fällt, womit das geistige Leben im gewöhnlichen Sinne arbeitet, gearbeitet hat und arbeiten wird. Er muß eine neue Stofflehre, eine neue Kraftlehre, eine neue Zeit- und Raumlehre schaffen, nicht kraft des logischen Denkens, kraft der reinen Vernunft, sondern kraft der Belehrung und kraft des unvoreingenommenen sich Besinnens auf die Wirklichkeit.

Ich schließe diese Abhandlung mit der Anführung eines Musterbeispieles aus dem Gebiet des christlichen Gleichnisses und einiger weiteren buddhistischen Vergleiche.

Als solch Musterbeispiel eines christlichen Gleichnisses führe ich das Gleichnis von der himmlischen Hochzeit an aus Matthäus 22:

„Und Jesus antwortete und redete abermal durch Gleichnisse zu ihnen und sprach: Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohn Hochzeit machte; und sandte seine Knechte aus, daß sie die Gäste zur Hochzeit rufeten, und sie wollten nicht kommen. Abermal sandte er andere Knechte aus, daß sie die Knechte zur Hochzeit rufeten, und sie wollten nicht kommen. Abermal sandte er andere Knechte aus und sprach: ‚Saget den Gästen: Siehe, meine Mahlzeit habe ich bereitet, meine Ochsen und mein Mastvieh ist geschlachtet und alles bereit; kommt zur Hochzeit!' Aber sie verachteten das und gingen hin, einer auf seinen Acker, der andere zu seiner Hantierung. Etliche aber griffen seine Knechte, höhneten und töteten sie. Da das der König hörte, ward er zornig und schickte seine Heere aus und brachte diese Mörder um und zündete ihre Stadt an. Da sprach er zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereit, aber die Knechte warens nicht wert. Darum gehet hin auf die Straßen und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet. Und die Knechte gingen aus auf die Straßen und brachten zusammen, wen sie fanden, Böse und Gute; und die Tische wurden alle voll. Da ging der König hinein, die Gäste zu besehen und sah allda einen Menschen, der hatte kein hochzeitlich Kleid an, und sprach zu

ihm: ‚Freund, wie bist du hereinkommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an?' Er aber verstummte. Da sprach der König zu seinen Dienern: ‚Bindet ihm Hände und Füße und werfet ihn in die Finsternis hinaus! da wird sein Heulen und Zähneklappen; denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählet.' "

Dieses Gleichnis ist erträglich eben nur als Gleichnis; als Vergleich aufgefaßt würde es völlig unerträglich werden, und diese Unerträglichkeit würde durch Wiederholung weder gemindert noch verstärkt werden.

Demgegenüber lasse man unvoreingenommen einen Buddhistischen Vergleich mit seinem gesunden Wirklichkeitsgehalt auf sich wirken. (Man lese die beiden Uebersetzungen aus Samyutta-Nikaya: „Der Habicht" und „Der Affe"). Hier entspricht das Lehrmittel durchaus dem, was gelehrt wird; beides Stücke der Wirklichkeit, von denen man ohne weiteres sieht, erkennt: So ist es!

DER AFFE

Es gibt, ihr Mönche, beim Himavant, dem König der Berge, schwierige, ungangbare Gegenden, die weder für Affen noch für Menschen gangbar sind.

Es gibt, ihr Mönche, beim Himavant, dem König der Berge, schwierige, ungangbare Gegenden, die nur für Affen, nicht aber für Menschen gangbar sind.

Es gibt, ihr Mönche, beim Himavant, dem König der Berge, entzückende Erdflecken, die sowohl für Affen wie für Menschen gangbar sind.

Da nun, ihr Mönche, legen die Jäger, die auf die Jagd nach Affen ausgehen, Leim, um die Affen zu fangen. Diejenigen Affen nun, ihr Mönche, die da nicht töricht geworden sind, nicht von der Lust getrieben werden, die weichen, wenn sie diesen Leim sehen, weit aus. Ein Affe aber, der da töricht geworden ist, von der Lust geblendet, der naht sich diesem Leim, greift ihn mit der Hand und wird da gefangen. In dem Gedanken: „Die Hand werde ich frei machen", greift er mit der zweiten Hand und wird da gefangen. Im Gedanken: „Beide Hände werde ich frei machen", greift er mit

dem Fuß zu und wird da gefangen. Im Gedanken: „Beide Hände werde ich frei machen und den Fuß", greift er mit dem zweiten Fuß zu und wird da gefangen. Im Gedanken: „Beide Hände und Füße werde ich freimachen", greift er mit der Schnauze zu und wird da gefangen.

Der so fünffach festgeheftete Affe sinkt auf die Brust, dem Unglück verfallen, dem Elend verfallen, dem Belieben des Jägers anheimgestellt. Den durchbohrt dann der Jäger mit dem Pfeil, richtet ihn über einem Holzkohlenfeuer zu (?) und geht seiner Wege.

So, ihr Mönche, geschieht es bei dem, der auf Abwegen wandelt, auf fremdem Gebiet. Daher, ihr Mönche, wandelt nicht auf Abwegen, auf fremdem Gebiet. Bei dem auf Abwegen, auf fremdem Gebiet Wandelnden wird Mara Eingang finden, wird Mara einen Stützpunkt finden.

Und was, ihr Mönche, ist für den Mönch Abweg, fremdes Gebiet? Was da die fünf Lustvermögen sind! Welche fünf?

Die durch das Auge zum Bewußtsein kommenden Formen, die schönen, angenehmen, lieblichen, geliebten, Lustbereitenden, leidenschaftigen; die durch das Ohr zum Bewußtsein kommenden Töne, die durch die Nase zum Bewußtsein kommenden Gerüche, die durch die Zunge zum Bewußtsein kommenden Geschmäcke, die durch den Körper zum Bewußtsein kommenden Berührungen, die schönen, angenehmen, lieblichen, geliebten, Lustbereitenden, leidenschaftigen. Das, ihr Mönche, ist für den Mönch Abweg, fremdes Gebiet.

Wandelt, ihr Mönche, auf rechten Wegen, auf eurem eigenen, heimischen Gebiet. Bei dem auf rechten Wegen, auf eigenem, heimischem Gebiet Wandelnden wird Mara keinen Eingang finden, wird Mara keinen Stützpunkt finden. Und was, ihr Mönche, ist für den Mönch rechter Weg, eigenes, heimisches Gebiet? Was da die vier Grundlagen der Verinnerung sind. Welche vier? Da weilt, ihr Mönche, ein Mönch beim Körper, in genauer Betrachtung des Körpers, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Empfindungen, in genauer Betrachtung der Empfindungen, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher

Gier überwunden hat. Er weilt beim Denken in genauer Betrachtung des Denkens, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Zuständen in genauer Betrachtung der Zustände, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat.

Das, ihr Mönche, ist für den Mönch rechter Weg, eigenes, heimisches Gebiet. (Samyutta-Nikaya V S. 148/49.)

DER HABICHT

Einstmals, ihr Mönche, stürzte sich ein Habicht plötzlich auf einen Wachtelvogel und ergriff ihn. Als nun, ihr Mönche, der Wachtelvogel vom Habicht davongetragen wurde, jammerte er: „So unglücklich, wahrlich, sind wir, so verdienstlos, weil wir auf Abwegen gewandelt sind, auf fremdem Gebiet. Wenn wir auf rechtem Wege gewandelt wären, auf unserem eigenen, heimischen Gebiet, so würde dieser Habicht uns nicht in feindlicher Absicht ergriffen haben." — „Was aber, du Wachtel, ist denn dein rechter Weg, dein eigenes, heimisches Gebiet? — „Das gepflügte Ackerland mit seinen Erdschollen."

Da nun, ihr Mönche, ließ der Habicht, unsicher über seine eigene Kraft, seine eigene Kraft überschätzend, den Wachtelvogel frei: „Geh' du nur, Wachtel! Auch wenn du dahin gehst, wirst du von mir nicht loskommen!"

Da nun ging der Wachtelvogel zu einem gepflügten Ackerland mit Erdschollen, bestieg eine große Erdscholle, und, sich dort aufstellend, rief er zum Habicht: „Komm jetzt nur an, du Habicht! Komm jetzt nur an, du Habicht!"

Da nun, ihr Mönche, legte der Habicht, unsicher über seine eigene Kraft, seine eigene Kraft überschätzend, beide Schwingen aneinander und stürzte sich plötzlich auf den Wachtelvogel. Als aber, ihr Mönche, der Wachtelvogel erkannte: „Ganz nahe herangekommen ist mir der Habicht," da schlüpfte er in die Erdscholle hinein. Da nun, ihr Mönche, zerschlug sich eben da der Habicht die Brust.

So, ihr Mönche, geht es, wenn einer auf Abwegen wandelt, auf fremdem Gebiet. Daher, ihr Mönche, wandelt nicht auf

Abwegen, auf fremdem Gebiet. Bei dem auf Abwegen, auf fremdem Gebiet Wandelnden wird Mara Eingang finden, wird Mara einen Stützpunkt finden. Und was, ihr Mönche, ist für den Mönch Abweg, fremdes Gebiet? Was da die fünf Lustvermögen sind. Welche fünf?

Die durch das Auge ins Bewußtsein tretenden Formen, (und so weiter wie oben).

Das, ihr Mönche, ist für den Mönch Abweg, fremdes Gebiet.

Wandelt, ihr Mönche, auf rechtem Wege, auf eurem eigenen, heimischen Gebiet. Bei dem auf rechtem Wege, auf eigenem, heimischem Gebiet Wandelnden wird Mara keinen Eingang finden, wird Mara keinen Stützpunkt finden.

Und was, ihr Mönche, ist für den Mönch rechter Weg, eigenes, heimisches Gebiet? Was da die vier Grundlagen der Verinnerung sind. Welche vier?

Da weilt, ihr Mönche, ein Mönch beim Körper in genauer Betrachtung des Körpers, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Empfindungen, in genauer Betrachtung der Empfindungen, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt beim Denken, in genauer Betrachtung des Denkens, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat. Er weilt bei den Zuständen in genauer Betrachtung der Zustände, eifrig, besonnen, einsichtig, nachdem er das Elend weltlicher Gier überwunden hat.

Das, ihr Mönche, ist für den Mönch rechter Weg, eigenes, heimisches Gebiet. (Samyutta-Nikaya V S. 146/48.)

DER SINN DER GESCHICHTE

Die folgenden Betrachtungen sind aus dem Lesen des Buches von Berdjajew „Der Sinn der Geschichte" (Verlag O. Reichl, Darmstadt 1925) entstanden.

Ich glaube, Graf Keyserling trifft das entscheidende Merkmal des geistigen Lebens der Gegenwart, wenn er in seiner,

zu dem Buch geschriebenen Vorrede sagt, daß heute alles tiefere Bestreben dahin gehe, „den vorher unterschätzten und mißverstandenen irrationalen Teil des Menschenwesens ins Bewußtsein mit hineinzubeziehen“ (S. 10).

Wie im vorigen und vorvorigen Jahrhundert das geistige Bestreben dahin ging, das rationale Teil des Menschenwesens ins Bewußtsein mit hineinzubeziehen, alles zu rationalisieren und das irrationale Teil möglichst auszuschalten, so ist man heute, im zwanzigsten Jahrhundert, auf das Irrationale eingestellt; kurz: es hat sich wieder einmal eine jener Umkehrungen innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit vollzogen, die in ihrer Aufeinanderfolge letzten Endes den Inhalt dieses geistigen Lebens ausmachen. Es geht wie bei einem Schiff auf hoher See: ein immer wieder Sich-Hinüberwerfen von der einen Seite auf die andere und dabei doch das Verfolgen eines bestimmten Kurses. Ebenso schwankt das geistige Leben der Menschheit aus einem Gegensatz in den andern, legt sich von der Seite der Rationalität auf die Seite der Irrationalität und umgekehrt, von der Seite des Relativen auf die Seite des Absoluten und umgekehrt, von der Seite der Freiheit auf die Seite der Notwendigkeit, und umgekehrt, von der Seite der Zeit auf die Seite der Ewigkeit und umgekehrt und schmeichelt sich dabei mit der Vorstellung eines ständigen Fortschrittes.

Wenn Graf Keyserling sagt, daß heute alles tiefere Bestreben dahin gehe, dem Irrationalen im Menschenwesen gerecht zu werden, so gibt er damit implicite ein Werturteil, mit der er die gegenwärtige Zeit oberhalb der vergangenen Zeit stellt mit ihrem „flachen“ Rationalismus. Als aber dieser Rationalismus begann, sich aus der alles verschlingenden Dunkelheit des Mittelalters und der Herrschaft seines Irrationalismus hochzuarbeiten, da war man gewiß nicht geneigt, ihn mit dem Beiwort „flach“ zu kennzeichnen; da war er das Höhere, das Bessere, der Fortschritt gegenüber dem Irrationalismus einer abgetanen Epoche, und wenn die gegenwärtige irrationalistische Strömung sich wieder einmal überschlagen haben wird und einer neuen rationalistischen Richtung wird weichen müssen, so wird man wenig geneigt sein, ihr den Ehrentitel des an sich Tiefen gegenüber

dem Rationalismus zu belassen. Dann wird der Irrationalismus wieder als „Köhlerglaube“ in den Müllkasten der Weltgeschichte wandern, aus dem er gegenwärtig wieder hervortaucht.

Das Elend alles geistigen Lebens entpuppt sich letzten Endes darin, daß Werturteile da sind, d. h. daß die Erfahrung einen Standpunkt setzt, von dem aus sie gefällt werden können.

Es ist ja ohne weiteres klar, daß man, um ein Werturteil zu fällen, einen Standpunkt außerhalb dessen haben muß, was man beurteilt. Man muß ein Maß haben, an dem man mißt. Bei allen Werturteilen geht es aber letzten Endes um Wirklichkeit, um die Wirklichkeit selber, und *Wirklichkeit ist alles, was da ist*; sie erlaubt keinen Standpunkt außerhalb ihrer, von dem aus sie gemessen und bewertet werden könnte; jeder Versuch, einen derartigen Standpunkt außerhalb ihrer zu schaffen, gleicht dem Versuch der Sonne, in die Dunkelheit zu treten, und schafft immer nur neue Wirklichkeit, wie der Versuch der Sonne, aus sich selber herauszutreten, immer nur neues Licht schaffen würde.

Gewiß läßt sich an der Wirklichkeit herummessen, herumvergleichen, aber nur so, daß ich einen Fetzen Wirklichkeit am andern messe, mit ihm vergleiche, und dieses Verfahren genügt nur da, wo es sich nicht um Wahrheit, sondern um Nutznießung handelt. Gewiß kann ich sagen: Dieses oder jenes hat mehr oder weniger Länge als dieses oder jenes; dieses oder jenes hat mehr oder weniger Inhalt, mehr oder weniger Gewicht als dieses oder jenes, aber das ist eine durchaus vorläufige, hypothetische Art des Messens und Urteilens, indem das, mit dem wir messen, ja nicht Maßstab an sich der Wirklichkeit ist, als welcher es außerhalb ihrer, der Wirklichkeit stehen müßte, sondern selber ein Stück Wirklichkeit, das als solches selber wieder der Beurteilung unterliegt. Die verschiedenen Maßstäbe (Meter, Liter, Kilo usw.) müssen selber wieder gemessen werden usw. in eine unendliche Reihe, die freilich meist nach den ersten Gliedern schon abgebrochen wird, weil es für praktische Zwecke genügt, sie bis dahin zu verfolgen.

Dieses vorläufig-hypothetische Verfahren wird da unanwendbar, wo es sich nicht um bloße Bruchstücke der Wirklichkeit handelt, die an anderen Bruchstücken gemessen werden können, sondern wo es sich um die Wirklichkeit als Ganzes handelt.

Letzten Endes ist die entscheidende Idee alles geistigen Lebens die Idee des Fortschritts. Von ihr und der Art, wie sie behandelt wird, hängt im tiefsten Grunde alles Wohl und Weh des Menschtums ab, und ihr gegenüber ist die Gott-Idee nur eine Ergänzung, ein Korrelat. Gott hat Sinn und Bedeutung nur innerhalb der Fortschrittsidee als eine Form, ein Sonderfall der Fortschrittsidee. Die Menschheit kann fortschreiten zu Gott als ihrem transzendenten Ziel, und sie kann fortschreiten in Form einer immanenten Entwicklung, als Humanismus, d. h. als Form einer immer weiter fortschreitenden Vermenschung, Höhermenschung.

Das, was man „Gott“ nennt, hat letzten Endes nur den Sinn und die Bedeutung, daß man in ihm den festen Standpunkt außerhalb der Wirklichkeit sieht, an dem ein Fortschritt der Wirklichkeit als Ganzes beurteilt und bemessen werden kann.

Von dieser Ueberlegung aus ergeben sich drei Fragen: 1. Ist überhaupt ein Fortschritt der Wirklichkeit, der Welt, des Lebens, der Menschheit, oder wie man es sonst nennen will, da? 2. Ist dieser Fortschritt, falls er da ist, immanent, d. h. innerhalb ihrer, der Wirklichkeit, des Menschtums selber sich abspielend, eine rein interne menschliche Angelegenheit? oder 3. Ist er, falls er da ist, transzendent, d. h. über sich, die Wirklichkeit selber hinausgehend auf ein transzendentes Ziel zu: den Gott?

Ein geistiges Leben ohne Entwickelungsidee, ohne Fortschrittsgedanke ist so undenkbar wie eine Flamme unmöglich ist ohne Weiterbrennen. Geistiges Leben ist Ausdruck selber der Entwickelung, weil etwas, das über sich selber hinausweist. Daraufhin aber die Entwickelungs-Idee eine gedankliche Notwendigkeit zu nennen, die dem geistigen Leben an sich zugehörte, wäre falsch. Die Entwickelungsidee, der Fortschrittsgedanke wird Notwendigkeit erst da, wo die Unausgeglichenheit, die Unrichtigkeit, das Unrecht

des Weltgeschehens erlebt wird und nach Abhilfe schreit. Für einen, der das Weltgeschehen nicht als eine einzige Ungerechtigkeit erlebt, die nach Ausgleich drängt, gibt es auch keinen Drang nach Fortschritt aus dieser Ungerechtigkeit hinaus.

Man muß sich also von vornherein darüber klar werden, daß der Fortschrittsgedanke nicht ein absoluter, an sich gegebener Wert ist; die Entwickelungsidee ist selber Form der Entwickelung, der Fortschrittsgedanke ist selber Form des Fortschreitens, und damit wird die letzte Hoffnung betrogen, einen ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu finden, von dem aus man Richtung und Geschwindigkeit dieser „Flucht" bemessen könnte. Wäre das nicht so, wäre der Fortschrittsgedanke ein an sich Gegebenes, ein Maßstab an sich, so wäre allein mit dieser Tatsache auch notwendig ein Ziel mitgegeben; denn wo ein Maßstab ist, da muß auch ein Meßbares sein, und wo dieses ist, da muß auch ein Ziel des Messens sein. Ich sage: Wäre das alles so, so würde die Frage, ob ein Ziel überhaupt da ist, überflüssig, und es käme nur darauf an, Art und Beschaffenheit dieses Zieles zu bestimmen, d. h. zu bestimmen, ob es human-immanent oder göttlich-transzendent sei. Da es aber nicht so ist, da die Entwickelungsidee selber der Entwickelung, der Fortschrittsgedanke selber dem Fortschritt unterliegt, so gestaltet sich für den wirklichen Denker das Problem nicht dahin, ob das Ziel dieses Fortschrittes ein immanent-humanes oder ein transzendent-divines sei, sondern dahin: wie es möglich ist, daß der Fortschrittsgedanke da ist, trotzdem er nicht etwas ist, das außerhalb alles Fortschrittes, d. h. außerhalb der übrigen Wirklichkeit steht, sondern selber Form der Wirklichkeit, des Fortschrittes, der Entwickelung ist?

Solange man hierauf keine Antwort geben kann, d. h. solange man nicht vom Buddha belehrt ist, wirklich Buddhist geworden ist, ist es ja letzten Endes ganz gleichgültig, ob man die Tatsache, daß ein Fortschrittsgedanke da ist und im Menschtum lebt, immanent im Sinne eines Humanismus oder transzendent im Sinne eines Divinismus deutet. Die eine Deutung hat so viel Berechtigung wie die andere; die eine kann sich selber so gut rechtfertigen wie die andere, und

aus der bloßen Tatsache heraus wird nie eine Entscheidung für oder wider gefällt werden können.

Tatsächlich folgen ja auch innerhalb der historischen Entwickelung der Menschheit beide Auffassungen vom Ziel und von der Entwickelung des Lebens aufeinander wie beim Schiff auf hoher See das Sich-Hinüberlegen auf die eine Seite dem Sich-Hinüberlegen auf die andere Seite folgt, und wie hier beides nichts ist als der Ausdruck dafür, daß ein Kurs verfolgt wird, daß die Reise weitergeht, so ist auch im geistigen Leben der Menschheit dieses Sich-Hinüberlegen von der Seite des Immanentismus auf die Seite des Transzendentismus nichts als der Ausdruck dafür, daß ein Kurs gehalten, daß gefahren wird, aber die Lösung des Problems liegt nicht in der Bestimmung eines Zieles derart oder derart; jede derartige Bestimmung ist ja selber nur ein Weiterfahren und somit ein Sich-Verfahren — sondern die Lösung liegt in der Antwort auf die Frage, wie es denn überhaupt zu einem Kurs, zu einem Drängen auf ein Ziel hin kommen kann? Anders ausgedrückt: Welches sind die Vorbedingungen des geistigen Lebens überhaupt?

Wenn man mit dem Glauben antwortet: Diese Vorbedingungen liegen in ihm, dem geistigen Leben selber; es ist ein a priori und an sich gegebenes Metaphysisches, so ist damit auch das Ziel gegeben: das Herausschreiten aus dieser sinnlichen Wirklichkeit, das Transzendieren in eine reine Geistigkeit. Wenn man hingegen mit der Wissenschaft antwortet: Diese Vorbedingungen liegen im Körperlich-Physischen, das Geistige ist ein aus dem Physischen a posteriori sich Ergebendes, so ist damit gleichfalls das Ziel gegeben: das Verbleiben innerhalb dieser Wirklichkeit, das Immanieren.

Aber von diesen beiden Antworten hat die erste, die des Glaubens, rein fiktiven Charakter, indem hier das Geistige selbstherrlich über sich selber entscheidet, sich selber zureichender Grund wird, und die zweite Antwort, die der Wissenschaft, hat einen rein hypothetisch-vorläufigen Charakter, indem ja freilich, wie die Erfahrung zeigt, das Geistige, die Begriffe, das Bewußtsein, das Denken oder wie man es sonst nennen will, aus dem Körperlichen fließt,

seinen zureichenden Grund im Körperlichen hat, aber hierbei nur eine Verschiebung des Problems sich ergibt, indem nunmehr die Frage dasteht: Was ist denn nun der zureichende Grund des Körperlichen?

Die Antwort der Wissenschaft auf diese Frage ist die unendliche Reihe der physischen Vorbedingungen, d. h. die Reihe der Eltern, die wissenschaftliche Vererbungslehre, die sicherlich ihre Berechtigung hat, aber diese Berechtigung ist nur hypothetischer Natur, indem sie die eigentliche, wirkliche Antwort immer wieder vor sich herschiebt, bzw. sie immer wieder in Form einer neuen Frage gibt.

Darin zeigt sich die die Gegensätze, d. h. alles überragende Kraft des Buddhismus, sein Wesen als Wirklichkeitslehre, daß er zeigt und lehrt, daß das Geistige seinen zureichenden Grund im Körperlichen und daß dieses wieder seinen zureichenden Grund im Geistigen hat: „In Abhängigkeit von Geistform (nāmarūpa) Bewußtsein (viññāna), in Abhängigkeit von Bewußtsein Geistform". Und als das, was das Spiel beider im Gange erhält, zeigt und lehrt er das Nichtwissen darüber, daß es so ist.

Nichtwissen ist der Musaget, der den tausendstimmigen Chor des Lebens anführt! Nichtwissen ist die treibende Kraft, die alles in Gang erhält! Nichtwissen, sage ich, ist der Quell, aus dem die Gegensätze unerschöpflich quellen und in immer wieder neuen Namen, Ansprüchen und Natürlichkeiten sich gebärden! Nichtwissen ist das Heim für die zahllosen Erfahrungen der Wissenschaft wie für das einzige große Erlebnis des Glaubens. Nichtwissen ist der zureichende, ach! so unzureichende Grund für Subjekt wie Objekt, für Geist wie Natur, für Transzendenz wie Immanenz, und die Einheit für alles dieses ist keine Coincidentia oppositorum, sondern die stille, klare Einsicht in die restlose Aufhörbarkeit alles dieses Getriebes.

Was wird denn einer, der da gewittert hat, auf Grund wessen er wandert und wirkt, denkt und sehnt, überhaupt noch nach dem Ziel fragen! Alle Erfüllung liegt für ihn in der Hebung des Nichtwissens und die Vollendung in dem vollen Enden.

Was dem Buch von B e r d j a j e w, auf dessen Lesung diese Ausführungen zurückgehen, seinen besonderen, bemerkenswerten Charakter gibt, das, auf Grund dessen dieses Buch wohl verdient, hervorgehoben zu werden, ist dieses, daß der Verfasser desselben das Ungenügende der fiktiven Deutung des Glaubens ebenso fühlt wie der hypothetischen Deutung der Wissenschaft. B. ist nicht mit der rücksichtslos-einseitigen Transzendenz des Glaubens einverstanden, mit diesem bedingungslosen sich Ergeben in den Ratschluß Gottes, der den Menschen aus dieser schlechten, zeitlichen Wirklichkeit zu sich nehmen wird, ganz wie seinem göttlichen Ratschluß beliebt, dem gegenüber der Mensch durchaus nichts tun kann als abwarten und sich in Andacht und Glauben fügen. B. ist auch nicht mit der rücksichtslos einseitigen Immanenz der Wissenschaft einverstanden, mit dieser menschlichen Eigenmächtigkeit, diesem brutalen Humanismus, der sein Geschick eigenmächig in die Hand nimmt und sich vermißt, innerhalb dieser schlechten, unheilen Zeit zu einem heilen Ziel zu kommen: die restlose Glückseligkeit aller. B. verwirft das beides, das letztere freilich heftiger und nachdrücklicher als das erstere, und was er dafür gibt, das ist sozusagen ein kosmisch verzerrtes Gegenstück zur buddhistischen Wirklichkeitslehre mit ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewußtsein. Dieses Spiel von Geistform und Bewußtsein ist letzten Grundes das, in dem alle Wirklichkeit sich selber erlebt, weder als Physisches noch als Metaphysisches, noch als die Einheit beider, noch als die Keinheit beider, sondern als dieses Ametaphysische „B e g r i f f“ in seinen verschiedenen Entwickelungsphasen. Auch B. sieht klar ein, daß zwischen Physischem und Metaphysischem, zwischen Zeitlichem und Ewigem, zwischen Immanentem und Transzendentem keine Gegensätze bestehen dürfen, wenn das Weltgeschehen überhaupt Sinn und Bedeutung haben soll. „Die Geschichte setzt das Gottmenschentum voraus. Der Charakter des religiösen und geschichtlichen Prozesses setzt den tiefsten Zusammenstoß und die tiefste Zusammenwirkung der Gottheit und des Menschen voraus, der Göttlichen Vorsehung, des Göttlichen Fatums, der Göttlichen

Notwendigkeit und der unerklärlichen, geheimnisvollen menschlichen Freiheit" (S. 65). Und: „Die irdische Geschichte muß aufs neue in die himmlische Geschichte eingehen, es müssen die Scheiden verschwinden, die die diesseitige Welt von der jenseitigen trennten, wie es auch jene Scheiden in der Tiefe der Vergangenheit bei der Morgenröte des Weltlebens nicht gab" (S. 281). Er macht den mächtigen, kraftvoll durchdachten Versuch, das Zeitliche in das Ewige überzuführen, wie man wohl einen Strom, der in der Wüste zu versanden droht, in das Meer überführen kann, aber sein Versuch bleibt in der Transzendenz des Ewigen stecken, verlischt in ihr, und in Händen bleibt schließlich doch nichts als die Metaphysik und der ungemilderte Anspruch alles Glaubens.

Der Gang vom Zeitlichen zum Ewigen, von der unheilen Zeit zur heilen Zeit ist nach B. weder eine gerade fortlaufende Linie noch ein gewaltsames Ueberspringen von Gegensätzen, sondern ein Duell, ein Ringen zwischen Mensch und Gott, und dieses Duell, dieses Ringen zwischen dem an sich freien Menschen und Gott ist das, was B. Geschichte nennt, in diesem Ringen beider geht ihm der Sinn der Geschichte auf. „Wenn ich von der himmlischen Geschichte sprach als vom Prologe der irdischen Geschichte und danach auf die irdische Geschichte überging, so baute ich die gesamte sich entspinnende Tragödie des gesamten Menschengeschickes darauf auf, daß es eine zwiefache Offenbarung gibt — die Offenbarung Gottes vor dem Menschen und die Offenbarung des Menschen vor Gott. Die ganze Tragödie des Daseins ist die Tragödie des inneren freien Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott: der Gottesgeburt im Menschen und der Menschengeburt in Gott, der Offenbarung Gottes vor dem Menschen und der erwidernden Offenbarung des Menschen vor Gott. Das historische Geschick des Menschen ist ganz durchdrungen von jener erwidernden Offenbarung des Menschen vor Gott; im menschlichen Schaffen, in seinem historischen Geschicke antwortet der Mensch auf die Worte, die von Gott zu ihm gesprochen wurden. Allein der tiefste innere Sinn der erwidernden Offenbarung des Menschen ist in seiner Frei-

heit verborgen. Nur die freie Offenbarung des Menschen, sein freies Schaffen ist Gott erwünscht und von Gott aufgegeben, nur das erwidert der Sehnsucht Gottes nach dem Menschen. Gott erwartet vom Menschen das freie Wagnis des Schöpfertums" (S. 277/78).

Aber ich möchte wohl wissen, wo in B.s Auffassung das Moment liegen soll, das darüber entscheidet, ob bei diesem Ringen zwischen Gott und Mensch der bessere Ausgang dieser ist, daß der Mensch die Oberhand behält, oder daß Gott sie behält. Ein Mensch, der mit der furchtbaren Gabe der Freiheit begabt ist, ist Gott ebenbürtig, und durch diese Gabe der Freiheit macht er eben die unheile Zeit heil und der Ewigkeit ebenbürtig.

Hier wie überall heißt es: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Wie es mit B.s Früchten bestellt ist, das erweist sich auf Seite 276 des Buches, wo er vom historisch-zeitlichen Mißerfolg des Christentums spricht, ihn anerkennt und seine Folgerungen daraus zieht: „Das ist kein Mißerfolg Gottes, wie die denken, die jenes Argument wider das Christentum anwenden, sondern ein menschliches Mißlingen. Ein menschliches Mißlingen bedeutet aber nur, daß der Mensch in seinem Geschicke dazu berufen ist, sich noch höher zu erheben, seine Möglichkeiten in der ewigen Zeit zu realisieren, in einer höheren Wirklichkeit als die, in der er sie zu realisieren versuchte. Das Argument gegen das Christentum, das sich auf das Mißlingen des Christentums stützt, ist zwiefach abscheulich aus folgendem Grunde: die christliche Menschheit ist während ihrer Geschichte zunächst von der christlichen Wahrheit abgefallen und hat dann, nachdem sie diesen Verrat geübt, das Christentum zu brandmarken begonnen, darüber herzufallen begonnen, indem sie behauptete, das Christentum sei mißlungen. Das Christentum ist aber gerade deshalb nicht gelungen, weil die, die dagegen reden, von ihm abfielen. Auf diese Weise ist eine doppelte Lüge in jener Argumentation festzustellen." Aber was sollte B. wohl machen, wenn dieser Abfall der Menschheit nicht stattgefunden hätte? Dann würde ja die Geschichte die Möglichkeit haben, sich in der Zeit zu vollenden. Zeit und Ewigkeit würden als zwei gleich-

berechtigte Parallelen in alle Ewigkeit nebeneinander her-laufen, jedes die Vollendung in sich tragend. Erst mit dem, was B. den Abfall von der christlichen Wahrheit nennt, setzt die Möglichkeit für die Ueberführung des Zeitlichen in das Ewige ein; damit freilich auch das einzige Ergebnis, das bei dem ganzen Gedankengang B.s zurückbleibt: die Einführung der Entwickelungsidee in das Göttliche, das, wie ich schon an anderer Stelle sagte, den Got menschlicher macht, aber ohne den Menschen göttlicher zu machen. Der Gott, seine Ewigkeit, seine Transzendenz, seine Absolutheit wird fraglos erschüttert, aber seine Fähigkeit, zum unverrückbaren Stützpunkt des Menschenschicksals zu werden, auch! Ein Gott, von dem das Bergsonsche „Dieu se fait" gilt, steht dem Menschen freilich auf Du und Du gegenüber, man hat den Vorzug, vertraut mit ihm umzugehen, aber wie die Sache sich gestaltet, wenn es ans Helfen und Stützen geht, darüber ist wohl kein Zweifel, und hier wie überall wird Rom Recht behalten: Beim Glauben heißt es nun einmal: Ganz oder gar nicht! Das wird für alle Zeiten so bleiben, und Kompromisse zwischen Rom und Uruvela, wie das Mahayana sie erstrebt, gibt es eben nicht.

WAS IST EINE GUTE ÜBERSETZUNG?

Kürzlich erhielt ich eine Zuschrift, in der ein Leser sich beklagt, daß ich in meiner kleinen Gelegenheitsschrift „Ueber den Pali-Kanon" bei den Uebersetzungen die von K. E. Neumann nicht mit genannt hätte.

Wenn ich es nicht getan habe, so hatte das gewiß seinen Grund. Welcher Grund damals mich bestimmt hat, das weiß ich nicht mehr. Heute sage ich folgendes:

Es gibt drei Arten von Uebersetzungen: 1. philologische, 2. ästhetische oder ästhetisierende, 3. wirkliche. Die philologische mag überall am Platz sein, nur nicht beim Buddhismus, die ästhetische mag bei Kunstwerken am Platz sein, die wirkliche ist die einzig-mögliche beim Buddhismus und seinen Schriften.

Die drei unterscheiden sich folgendermaßen: die philologische Uebersetzung hängt ganz am Wort, einzig und allein aus dem Wort soll sich der Sinn ergeben. Die ästhetische geht auf den Sinn; aus dem Sinn soll sich das Wort ergeben, und die wirkliche ist die, in der Wort und Sinn, Form und Inhalt sich gegenseitig bestimmen. Das Wort an sich kann hier freilich nie den Sinn ergeben; es ist Diener und dient der Wahrheit wie dem Irrtum, aber damit ist nicht gesagt, daß nun der Sinn das Wort ergeben soll, anders ausgedrückt: Daß man vorher, a priori des Wortes wissen muß, was gemeint ist, um den Sinn des Wortes zu verstehen.

Wenn ich mich derart in meiner Schrift über den Pali-Kanon ausgedrückt habe, so habe ich mich eben falsch ausgedrückt. Derartige divinatorische Vorgänge gibt es nicht im Buddhismus, eben so wenig wie es hier an das Wort gebundene philologische Strenge gibt. Es gibt hier nur das, was es in der Wirklichkeit überall gibt, ein Wachstum, in diesem Fall zwischen Sinn und Wort sich vollziehend, ein Vorgang, bei dem der Sinn aus dem Wort, das Wort aus dem Sinn erwächst.

Der Sinn steigt nicht selbstherrlich auf, in wortloser Majestät dem Unbegreiflichen zuschwebend, um sich im Ton der Worte wieder zur Erde zu senken, sondern er wandert mit gebundener Marschroute, eben an das Wort gebunden, wie das Wort an ihn gebunden ist, und beides zusammen ergibt jenen erschütternden Wirklichkeitsgehalt, der den ergreift, der mit dem Buddha mitfühlt und mitdenkt.

Man sagt oft: die Neumannschen Uebersetzungen sind schön! Mag sein! Mancher ist anderer Ansicht. Aber selbst wenn sie es sind, so bedenke man doch, daß bei einer Photographie es nicht darauf ankommt, daß sie schön ist, sondern daß sie gut getroffen ist. Eine Photographie, die als Bild schön ist, mag als Photographie unbrauchbar sein, eben um ihrer Schönheit willen.

Die Wirklichkeit ist nüchtern, und nüchtern wie sie ist das Buddha-Wort. Alles ästhetische Pathos liegt ihm fern, aber wo es sich in jenen Momenten der inneren Glut aus dieser Nüchternheit erhebt, da genügt ein Wort, ein einziger Satz, um jene wahrhaft ergreifende Wirkung hervor-

zurufen, wie sie sich nur da ergeben kann, wo die Wirklichkeit, die geheimnisvolle, ihr Dunkel lüftet und das geblendete Auge in die Glut ihres Getriebes blicken läßt.

Hier ist ästhetische Schönheit in der Wiedergabe ebenso falsch wie philologische Korrektheit. Hier ist eines das rechte: ein hingebungsvolles Miterleben.

Man sagt: Wenn das so ist, warum soll dann die ästhetisierende Uebersetzung in ihrer Art schlechter sein wie die exakte Uebersetzung des Philologen? Ich sage: An sich mag sie nicht schlechter sein, beide mögen gleich weit von der Wirklichkeit abstehen, aber der Philologe begnügt sich meist mit der kahlen Wortübersetzung und überläßt die Sinnbildung dem Leser, während beim Aesthetiker schon allein die Verlegung des Schwerpunktes in den Sinn es mit sich bringt, daß er auch von sich selbst aus Sinn hineinlegen muß, und da der Sinn von sich selber aus immer ein rein Geistiges, von der Wirklichkeit Losgelöstes ist, so wird die sinn-volle Uebersetzung immer gefährlicher als die philologische Uebersetzung, mag letztere auch noch so trocken sein.

Weil ihr stellenweise übertrieben hoher ästhetischer Wellengang, ihr „Dahinorgeln", wie L. Ziegler in seinem Ewigen Buddho unbewußt-parodistisch sagt, dem wirklichen Charakter des Buddha-Wortes nicht entspricht und weil der Sinn, den Neumann hineindeutet, den Sucher irreführt, indem er immer wieder auf ein an sich Seiendes, Transzendentes, Ewiges an sich wie auf eine unterliegende Folie hinweist — das werden wohl die beiden Gründe gewesen sein, weshalb ich seine Uebersetzung neben den andern nicht genannt habe. Daß sie von allen Uebersetzungen den größten Einfluß ausgeübt hat, weiß ich wohl, aber das kann nicht entscheidend sein.

NICHTTUN ODER NICHTTUNKÖNNEN

„Da erhob sich im Geiste eines der Mönche folgende Ueberlegung: ‚So ist ja doch die Form ein Nichtselbst, die Empfindung ein Nichtselbst, die Wahrnehmung ein

Nichtselbst, die Begriffsbildungen ein Nichtselbst, das Bewußtsein ein Nichtselbst. Nichtselbstiggetane Taten, welches Selbst sollen die treffen?' Da nun redete der Erhabene, im Geist die Ueberlegung dieses Mönches erkennend, die Mönche an: ‚Es wäre nun aber, ihr Mönche, möglich, daß da irgend ein verblendeter Mensch, voll Unkenntnis, Nichtwissen-verleitet, Lebensdurst-verfallenen Herzens des Lehrers Lehre zu überbieten vermeinte: So ist ja doch die Form ein Nichtselbst, die Empfindung ein Nichtselbst, die Wahrnehmung ein Nichtselbst, die Begriffsbildungen ein Nichtselbst, das Bewußtsein ein Nichtselbst. Nichtselbstig-getane Taten, welches Selbst sollen die treffen? Von mir immer wieder in Rede und Gegenrede unterrichtet seid ihr ja, ihr Mönche, in diesen Dingen. Was meint ihr, ihr Mönche? Ist die Form unvergänglich oder vergänglich?' — ‚Vergänglich, o Herr.' — ‚Sind Empfindung, Wahrnehmung, Begriffsbildungen, Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?' — ‚Vergänglich, o Herr.' — ‚Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?' — ‚Leidig, o Herr.' — ‚Was aber vergänglich, leidig, wandelbar ist, ist es wohl recht, das anzusehen als: Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst?' — ‚Das nicht, o Herr.' — ‚Daher, ihr Mönche, was auch immer es an Form, an Empfindung, an Wahrnehmung, an Begriffsbildungen, an Bewußtsein gibt, vergangenem, zukünftigem und gegenwärtigem, innerem und äußerem, grobem und feinem, gemeinem und edlem, fernem und nahem — alle Form, alle Empfindung, alle Wahrnehmung, alle Begriffsbildungen, alles Bewußtsein ist eben wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit so anzusehen: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Wenn er so durchschaut, ihr Mönche, wird der wohlbelehrte Hörer des Edlen der Form überdrüssig, wird der Empfindung überdrüssig, wird der Wahrnehmung überdrüssig, wird der Begriffsbildungen überdrüssig, wird des Bewußtseins überdrüssig; überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei, im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein: Versiegt ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier — so erkennt er.' " (Majjh.-Nik. 109.)

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre und erweist sich als solche dadurch, daß die Gefahren der Halbheit bei ihm am größten sind. Ich nehme an, einer kommt so weit, daß er die Nichtselbstheitslehre aufnimmt und nur begrifflich verarbeitet, aber nicht verwirklicht. Dieser Mensch hat damit nichts erreicht, als daß er sich jede moralische Schranke weggedacht hat. „Ich tue zum Genuß des Lebens, was ich tun kann! Ich gehe in der Ausnutzung des Lebens so weit, wie ich gehen kann! Wenn ich mich nur so stelle, daß ich nicht von einer Strafe getroffen werde, so ist es gut. Daß ich aus mir selber heraus von einer Strafe könnte getroffen werden können, das ist nicht möglich, weil gar kein Ich da ist."

So wird der Buddhismus, die Lehre strengster, erbarmungsloser Selbstzucht zur Lehre von der Zuchtlosigkeit und ihrer logischen Begründung, solange seine anattā-Lehre nur begrifflich verarbeitet und nicht erlebt wird, ebenso wie er zur Lehre von der Attatā, von der logischen zwingenden Notwendigkeit eines attā (Ichselbst) wird, da wo die anattā-Lehre nur begrifflich verarbeitet und nicht erlebt wird.

Daß ich etwas tue, etwas lasse, das besagt nichts. Alles Tun und alles Lassen hat nur symptomatischen Wert, und Symptome sind vieldeutig. Das Beispiel, das ich hier gern gebe, ist folgendes: In Ceylon stellt der christliche Europäer ebenso wie der buddhistische Singhalese die Marmeladenbüchse in einen Teller voll Wasser. Beide tun es zu dem gleichen Zweck: um die Ameisen abzuhalten; aber der Europäer tut es, damit die Marmelade nicht durch tote Ameisen verunreinigt wird, und der Singhalese tut es, damit die Ameisen in der Marmelade nicht zu Tode kommen.

Das Tun ist das gleiche, aber die Beweggründe sind verschieden, und nur auf diese, auf die Motive kommt es an.

Ebenso: Die Persönlichkeit in ihrer Vollständigkeit, d. h. in den fünf Greifegruppen als Nichtselbst (anattā) begreifen, das macht es nicht; das tut die rein wissenschaftliche Betrachtungsweise auch; dabei bleibt es dem freien Entschluß, der Willkür, der persönlichen Anständigkeit überlassen, ob ich Selbstzucht üben will oder nicht. Auf den zureichenden Grund für diese Nichtselbstheit kommt es an, und daß der

gefunden wird, das wird sich daraus ergeben, daß die Selbstzucht nicht mehr bloßer Sport und Sache der persönlichen Anständigkeit bleibt, sondern daß sie zu einer inneren Notwendigkeit wird. Es bleibt nicht nur beim Tun des Moralischen, des Guten, des Selbstlosen, sondern das Nichtmehrtunkönnen des Unmoralischen, des Unguten, des Selbstsüchtigen setzt ein.

Und auf welchen zureichenden Grund hin? Auf das Aufhören des Nichtwissens hin! Wenn jemand schlußfolgert: „Niemand sieht es, niemand hört es, niemand verurteilt es, und ein Ich, das selber von der Folge meines schlechten Tuns betroffen werden könnte, ist auch nicht da, folglich kann ich dieses oder jenes ungestraft verüben — ich sage: wenn jemand so schlußfolgert, so tut er das Ich mit der einen Hand ab, um es mit der andern um so fester zu halten; als Begriff tut er es ab, als Gegenstand hält er es fest. Er ist eben nicht bis zu jener Tiefe gedrungen, von der Begriff wie Gegenstand umgriffen werden und in der gemeinsamen Wurzel eines für sie beide zureichenden Grundes zusammenfallen.

Der zureichende Grund für beide, für das Ich als Begriff wie für das Ich als Gegenstand ist das Nichtwissen. Aus ihm fließt beides, Bewußtsein wie Geistform. Im Nichtwissen als dem zureichenden Grund begreift sich die Aufhörbarkeit alles Daseins, begrifflichen wie gegenständlichen. Ein Nichtwissen, das nur so weit gehoben ist, daß es das begriffliche Ich beseitigt und das gegenständliche mit seinen Betätigungen (sankhārā) beläßt, das gibt es nicht.

Daß Nichtwissen wirklich in der Hebung begriffen ist, das erweist sich allein daraus, daß mit dem neuen Wissen auch ein neuer Wandel, mit dem neuen Bewußtsein auch eine neue Geistform sich entwickelt, kurz: daß ein neues Ich entsteht, ein „neuer Adam", der das Ungute nicht mehr tut, weil er es eben nicht mehr tun kann.

Es ist wie bei einem verdeckten Topf, bei dem man sowohl annehmen kann, daß er ein leckeres Gericht birgt, wie daß er voll „Raubes und Unflats" ist. Daraufhin mag man auf Grund von Ueberlegungen sich ihm gegenüber so oder so verhalten. Wer aber wirklich den Deckel gelüftet und die Verwesung gerochen hat, der hat nicht mehr die Möglichkeit,

je nachdem „so oder so“ zu handeln; für den hat das Spiel der bloßen Möglichkeiten ein Ende, der kann nur noch eines: Abweisen, Aufgeben, Entsagen.

Bei einem solchen geht es nicht mehr um so tun oder so tun, um Gutes tun, um Böses tun, sondern um das Aufhören des Betätigens, um das Aufhören alles Wirkens.

„Vier Arten des Wirkens gibt es, ihr Mönche. Welche vier? Es gibt ein Wirken dunkel mit dunkler Frucht; es gibt ein Wirken licht mit lichter Frucht; es gibt ein Wirken dunkel-licht mit dunkel-lichter Frucht; es gibt ein Wirken nicht-dunkel, nicht-licht, mit nichtdunkel-nichtlichter Frucht, das zum Aufhören alles Wirkens führt.

„Und was ist ein Wirken dunkel mit dunkler Frucht? Da betätigt einer übles Wirken in Taten, übles Wirken in Worten, übles Wirken in Gedanken, der taucht dann in übler Welt auf. Dort aufgetaucht, treffen ihn üble Berührungen; von üblen Berührungen getroffen, empfindet er üble Empfindungen, einzig leidig, wie die Wesen in höllischer Welt. So findet je nach dem Wesen des Wesens Auftauchen statt. Wie er wirkt, dementsprechend taucht er auf, aufgetaucht treffen ihn üble Berührungen. So sind die Wesen Erben des Wirkens, sage ich. Das wird Wirken genannt, dunkel mit dunkler Frucht.

„Und was ist ein Wirken licht mit lichter Frucht? Da bebetätigt einer gutes Wirken in Taten, gutes Wirken in Worten, gutes Wirken in Gedanken. Der taucht danach in guter Welt auf. Dort aufgetaucht treffen ihn gute Berührungen. Von guten Berührungen getroffen, empfindet er gute Empfindungen, einzig freudig wie die Subhakinna-Götter. So findet je nach dem Wesen des Wesens Auftauchen statt, wie er wirkt, dementsprechend taucht er auf, aufgetaucht treffen ihn gute Berührungen. So sind die Wesen Erben des Wirkens.

„Und was ist ein Wirken dunkel-licht mit dunkel-lichter Frucht? Da betätigt einer übles sowohl wie gutes Wirken in Taten, in Worten, in Gedanken. Der taucht danach in einer üblen wie guten Welt auf. Dort aufgetaucht treffen ihn üble wie gute Berührungen. Von üblen wie guten Berührungen getroffen, empfindet er üble wie gute Empfindungen,

aus leidig und freudig gemischt wie die Menschen und einige der Götter und einige Gefallene. So findet je nach dem Wesen des Wesens Auftauchen statt. Wie er wirkt, dementsprechend taucht er auf. Aufgetaucht treffen ihn üble wie gute Berührungen. So sind die Wesen Erben des Wirkens.

„Und was ist ein Wirken, nichtdunkel, nichtlicht, mit nichtdunkel-nichtlichter Frucht, das zum Aufhören alles Wirkens führt? Was es da an Wirken gibt, dunkel mit dunkler Frucht — der zu seinem Aufhören führende Gedankengang; was es da an Wirken gibt, licht mit lichter Frucht — der zu seinem Aufhören führende Gedankengang; was es da an Wirken gibt, dunkel-licht mit dunkel-lichter Frucht, der zu seinem Aufhören führende Gedankengang, das heißt Wirken, nicht-dunkel, nicht-licht, mit nichtdunkel-nichtlichter Frucht, das zum Aufhören alles Wirkens führt. (Majjh.-Nik. 57.)

Freilich ist dieses alles nun nicht so zu verstehen, als ob mit der rechten Einsicht der neue Adam, das „Nicht-mehr-Schlechtes-tun-Können" fix und fertig dastände. O nein! Wie Nichtwissen in allmählicher Verdünnung schwindet, so wächst allmählich die Fähigkeit des „Nicht-mehr-Schlechtes-tun-Könnens". Es muß erarbeitet, erkämpft, errungen werden. Und somit ist auch durchaus nicht gesagt, daß einer, der dieses alles zeigt und lehrt, damit, daß er es zeigt und lehrt, nun auch erweist, daß er selber dieses alles kann. O nein! Der rechten Einsicht muß der rechte Entschluß, dem rechten Entschluß die rechte Verwirklichung des Entschlusses im aufwärtssteigenden Achtpfad folgen. Und so mag es auch sein, daß die Tatsache, daß einer dieses alles zeigt und lehrt, für ihn selber nichts ist, nichts sein soll als die mahnende Forderung, der stetig nagende Drang, dieses alles zu verwirklichen und sich nicht länger als unbedingt notwendig der Mißdeutung auszusetzen, als ob er selber das alles erreicht habe, dessen Erreichensmöglichkeit er mit allem diesem zeigt. Letzten Endes ist Buddhismus Sache der Ehrlichkeit sich selber gegenüber, und letzten Endes ist Ehrlichkeit sich selber gegenüber nichts als dieses, daß man keine Möglichkeit der Unehrlichkeit sich selber gegenüber bei sich duldet.

„Diese vier Arten Menschen, ihr Mönche, gibt es in der Welt. Welche vier? Der mit dem Strome gehende Mensch, der gegen den Strom gehende Mensch, der zum Stehen gekommene Mensch, der Mensch: entronnen, ans andere Ufer gelangt, steht er auf festem Grund, ein Brachmana.

„Und was, ihr Mönche, ist ein Mensch, der mit dem Strome geht? Da folgt, ihr Mönche, ein Mensch den Lüsten und tut übles Werk. Das, ihr Mönche, wird ein Mensch genannt, der mit dem Strome geht.

„Und was, ihr Mönche, ist ein Mensch, der gegen den Strom geht? Da folgt, ihr Mönche, ein Mensch nicht den Lüsten und tut nicht übles Werk, und wenn auch unter eigenem Leiden, unter eigener Qual, wenn auch jammernd und weinend führt er das ganz geklärte Reinheitsleben. Das, ihr Mönche, wird ein Mensch genannt, der gegen den Strom geht.

Und was, ihr Mönche, ist ein Mensch, der zum Stehen gekommen ist? Da ist, ihr Mönche, ein Mensch nach Vernichtung der fünf zu niederem Dasein führenden Fesseln ein Unmittelbar-Wiederauftauchender geworden, von dort aus verlöschend, nicht mehr der Wiederkehr unterworfen aus jener Welt. Das, ihr Mönche, wird ein Mensch genannt, der zum Stehen gekommen ist.

„Und was, ihr Mönche, ist ein Mensch: entronnen, ans andere Ufer gelangt, steht er auf festem Grund, ein Brachmana? Da hat, ihr Mönche, ein Mensch nach Vernichtung der Triebe die triebfreie Befreiung in Erleben, Befreiung in Wissen schon in diesem Dasein aus sich selber erkannt, verwirklicht und weilt in ihrem Besitz. Das, ihr Mönche, wird ein Mensch genannt: entronnen, ans andere Ufer gelangt, steht er auf festem Grund, ein Brachmana.

„Diese vier Menschen, ihr Mönche, gibt es in der Welt."
(Anguttara-Nikaya II, p. 5.)

ÜBER ERNÄHRUNG

Alle Wesen bestehen aus Ernährung (sabbe sattā āhāratthitikā). Das ist der erste Satz buddhistischer Wirklichkeitslehre. Der Buddhismus muß sich freilich derselben Worte bedienen wie jede andere

geistige Richtung auch, aber das Wort ist Diener, es dient der Wahrheit wie dem Irrtum, und alles beruht auf dem Sinn und dem Geist, der es erfüllt.

Wenn irgendwo die alles vergeistigende Kraft des Buddhawortes sich zeigt, so ist es am Begriff der Ernährung. In buddhistischer Erfüllung der Wirklichkeit geht alles in diesem Begriff auf, das Leben samt seinem zureichenden Grunde, dem Nichtwissen. Alles ist Ernährung, unterliegt dem großen Gesetz der Ernährung, der Entstehbarkeit-Vergehbarkeit, der Anfangslosigkeit und der Aufhörbarkeit in einem.

Vier Arten der Ernährung gibt es: 1. Stoffliche Nahrung, grob oder fein, 2. Sinnesberührung, 3. Geistiges Innewerden (Begriffsbildung), 4. Bewußtsein. In buddhistischer, alles umstürzender Einsicht ist Leben weder Kraft (Sein im subjektiven, metaphysischen Sinn) noch Stoff (Sein im objektiven, physischen Sinn) noch Begriff, das heißt das Mittlere zwischen Subjekt und Objekt als das unmittelbar Gegebene, sei es im Sinne eines unmittelbaren Erlebens, sei es im Sinne eines nach Art eines Spiegelbildes mit seinen Grundwerten unmittelbar mitgegebenen Verhältniswertes — Leben ist das alles nicht, aber es ist auch nichts anderes, es *ist* überhaupt nicht im Sinne eines gegenständlichen Seins, das *als* solches, begrifflich dasein könnte, sondern es ist etwas, das ein Sein in diesem Sinne überhaupt ausschließt, nämlich der immer neue *Uebergang vom Begriff zum Gegenstand*, das Wort Gegenstand in seinem wirklichen Doppelsinn genommen, erstens im subjektiven Sinne als das, das dem Begriff als Gegen-stand, als Unterstand dient, zweitens im objektiven Sinne als das, was dem Begriff draußen entgegensteht, als Gegenstand im üblichen Sinne, und wenn ich an anderer Stelle gesagt habe, daß Leben kein metaphysisch-übersinnliches *Sein*, kein physisch-sinnliches *Dasein*, sondern ein *begrifflicher* Vorgang ist, ein reines *Werdesein* gleich der Flamme, so heißt das eben, daß mit der bloßen begrifflichen Anerkennung *als* eines solchen nichts gewonnen ist. Rein erfahrungsgemäß-begrifflich gefaßt steht die Einsicht, daß Leben ein reines *Werdesein*, ein begrifflicher, d. h. ein Greife-Vorgang ist (Vitalismus), nicht höher als die Fiktion vom Leben als einem reinen *Sein*

(Glaube) oder als die Hypothese vom Leben als einem reinen *Dasein* (Wissenschaft). Erst wenn die Anlage, die Möglichkeit, die mit der Einsicht vom Leben als einem rein begrifflichen Vorgang gegeben ist, sich verwirklicht, sich erlebt als das Spiel der gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewußtsein, von Gegenstand und Begriff — erst dann wird klar, was mit Leben als einem begrifflichen Vorgang gemeint ist: nämlich etwas, das für Leben *als* solches in irgendeinem begrifflichen Sinne (als Sein, als Dasein, als Werdesein) nicht mehr Platz und Möglichkeit beläßt. Erst dann setzt jener wahrhaft ergreifende Umschwung ein, der alles Leben restlos in sich begreift, das Leben selber sowohl wie das, was bisher als der Standpunkt diente, von dem aus es *als* solches begriffen wurde. Noch einmal: Rein begrifflich gefaßt ist die Auffassung von Leben als einem *Werdesein* (Begriff) nicht wertvoller als die Fiktion vom Leben als einem *Sein* oder die Hypothese vom Leben als einem *Dasein*; aber sie *mag* wertvoll werden, weil sie die Wahrheit sozusagen in potentiell-gebundener Form ist, und weil aus ihr die Wahrheit in jedem Moment hervorbrechen mag, indem der Begriff hier eine Form angenommen hat, in der er unmittelbar in das Begreifen, in seine Verwirklichung übergehen kann, als der lebendige Beweis dafür, daß der Begriff nicht das ist, als was er im gewöhnlichen geistigen Leben der Menscheit gilt: der Standpunkt, von dem aus man der Wirklichkeit gegenübertritt, sondern Wirklichkeit, Wachstum in potentieller Form, etwas, aus dem in jedem Moment Wachstum hervorbrechen mag, sobald die äußeren Umstände Anlaß geben. Irrtum ist freilich Irrtum und Stillstand ist freilich Stillstand; aber es ist ein großer Unterschied, in welcher Form man irrt und ob der Stillstand Gebundenheit ist, oder ob er sozusagen Bewegung in infinitesimaler Form ist, aus der sie, die Bewegung in jedem Augenblick hervorbrechen mag.

Dieser reine Vor-gang, der ein Sein im subjektiven wie objektiven wie begrifflichen Sinn ausschließt und gleichzeitig alles dieses in sich verschlingt, das ist Leben in Buddhistischer Wirklichkeitslehre, und ein jeder kann das, wenn recht belehrt, selber nacherleben.

Sein im subjektiven, d. h. im geistig-metaphysischen Sinne, als Spiritualismus, ist das, was man in seinen verschiedenen Formen zusammengefaßt *Glaube* nennt; Sein im objektiven, d. h. im stofflich-physischen Sinne als Materialismus ist das, was man in seinen verschiedenen Formen zusammengefaßt *Wissenschaft* nennt, und Sein im begrifflichen Sinne ist das, was man, als Versuch, der Wirklichkeit unmittelbar, d. h. *nicht durch Vermittelung* des Begriffes Herr zu werden, *Vitalismus*, Lebensphilosophie nennt. Leben erlebt im Begriff sich selber unmittelbar das Recht und die Richtigkeit des Lebens — so meint man.

Dieser *Vitalismus* ist ein Machtwort, das das Leben mit einer wahrhaft autoritativen Gebärde sich selber gegenüber spricht, und das, eben auf Grund dieser autoritativen Gebärde mit suggestiver Kraft auf die Geister wirkt. Leben, soweit es für sich selber *als* solches, als das Wissen von ihm, als Begriff da ist, erlebt sich selber seine Richtigkeit und sein Recht zum Leben. Leben heiligt sich selber. Das ist der Standpunkt des Vitalismus.

Diese Anschauung, wie sie z. B. vom *Grafen Keyserling* vertreten wird, ist etwas, das, wie der Buddhismus auch, in der Mitte zwischen Glauben und Wissenschaft steht, und das doch mit dem Buddhismus nichts zu tun hat. Leben erlebt sich nicht wild wachsend schlechthin, sozusagen aus dem Stegreif heraus, sondern Leben erlebt sich aus den Erfahrungen, das heißt aus dem *Niederschlag* des eigenen Erlebens heraus; man erlebt mit gebundener Marschroute, im Wechsel zwischen Geistform, dem Niederschlag früheren Erlebens, und Bewußtsein, dem neu aufspringenden Erleben.

„Altes und neues Wirken, ihr Mönche, werde ich euch zeigen. Und was, ihr Mönche, ist altes Wirken (purānaṁ kammaṁ)? Das Auge ist altes Wirken, das Ohr ist altes Wirken, die Nase ist altes Wirken, die Zunge ist altes Wirken, der Körper ist altes Wirken, das Denken ist altes Wirken; als ein Begriffenes, als ein Erdachtes ist das zu betrachten.

„Das, ihr Mönche, nennt man altes Wirken.

„Und was, ihr Mönche, ist neues Wirken (navakammaṁ)?

Was da eben jetzt an Wirken wirkt, körperlich, sprachlich, gedanklich, das nennt man neues Wirken" (Samyutta-Nikaya IV, S. 132).

Freilich faßt der Vitalismus Leben nicht im mittelbaren, gegenständlichen Sinn auf; sei es im spiritualistischen Sinne des Glaubens, sei es im materialistischen Sinne der Wissenschaft, sondern er faßt es im unmittelbaren Sinne auf, eben als Begriff selber, in Keyserlingscher Ausdrucksweise Sinn genannt, aber an diesem Identifizierungsversuch scheitert er. Denn wenn der Begriff Leben selber ist, wo soll dann der Standpunkt sein, von dem aus man ihn als solchen begreift, das heißt, von dem aus man ihn als Leben identifiziert. Aus dieser einen simplen Ueberlegung heraus erweist sich, daß es sich nicht um eine Wirklichkeitslehre handelt, sondern um ein Verfahren, das je nachdem fiktiv oder hypothetisch sein, d. h. im Sinne des Glaubens oder im Sinne der Wissenschaft gehen kann, und auf das das alte religiöse Scherzwort von Christophorus und Christus paßt:

Christophorus trug Christum,
Christus trug die Welt,
Sag' wo hat Christophorus
Damals den Fuß hingestellt?

Der Begriff trägt das Leben, Leben trägt die ganze Wirklichkeit. Wo bleibt also noch Platz für den Begriff, Leben als solches zu begreifen?

Noch einmal: Man erlebt nicht schlechthin, sozusagen freihändig, sondern man erlebt vom Niederschlag des Erlebens, von der Geistform aus. Erleben steht nicht schlechthin im Gegensatz zu den Erfahrungen, sozusagen als eine freie Kunst, sondern die Erfahrungen müssen zum Erleben werden, wenn das große Erlebnis der sich selber erlebenden Wirklichkeit eintreten soll.

Aller Vitalismus, mag er sich benennen, wie er will und nach wem er will (Keyserling, Bergson usw.), kennzeichnet sich dadurch, daß er sagt: „Fort mit dem Formalismus! das heißt mit der Vorstellung, als ob der Begriff nur lediglich Mittel zum Begreifen sei und das, was der Wirklichkeit den formalen Charakter aufdrückt. Der Begriff ist nicht nur Standpunkt und Mittel zum Begreifen der Wirklichkeit, er

ist selber Wirklichkeit, ja innerste, intensivste Wirklichkeit! Was gibt es für eine wirklichere Wirklichkeit als die Gedanken, die ich denke, die Begriffe, die ich bilde?"

Das ist sicherlich eine der fruchtbarsten und glücklichsten Ideen, die das geistige Leben ausgeworfen hat, aber alles das bleibt ein geniales Aperçü, ein glücklicher Treffer, von dem man nicht weiß, wie man dazu gekommen ist, so lange man nicht den Standpunkt kennt, von dem aus der Begriff sich selber begreift.

Der Begriff kann sich nicht selber begreifen, so wenig wie der Griff sich selber greifen, so wenig wie die Schneide sich selber schneiden kann. Er bedarf des Standpunktes wie alles andere auch, und dieser Standpunkt liegt weder außerhalb seiner (Begriff als Ausdruck eines a priori gegebenen Begriffsvermögens) noch innerhalb (Begriff als reines Nacheinander seiner Selbst, d. h. als etwas, das sich selber reines a posteriori der Erfahrung wird), sondern dieser Standpunkt liegt in jenem Ernährungsvermögen, in dem der „Begriff" als Bewußtsein sich selber zum Gegenstand wird als Geistform und dabei ein Ich-Selbst ausschließt.

Der Ausschluß eines Ichselbst (Ich im subjektiven Sinne) und eines Mirselbst (Ich im objektiven Sinne), das ist letzten Endes das Kennzeichen, ob man wirklich, unvoreingenommen, ohne gedankliches Reservat gedacht hat, bereit, das Leben in den Dienst der Wahrheit zu stellen, oder ob man bei seinen Denkversuchen Leben als Wert an sich vorher in Sicherheit gebracht hat.

„Diese Körperlichkeit, ihr Mönche, gehört nicht euch, gehört nicht anderen. Als altes Kamma (purānaṁ kammaṁ) ist das zu betrachten, als das Ergebnis des Begreifens, als das Ergebnis des Denkens (abhisankhataṁ abhisancetayitaṁ)" (Samy.-Nik. II, p. 64). Anders ausgedrückt: der Begriff hat seinen Standpunkt weder außerhalb seiner als eine ihm selber unzugängliche Unbegreifbarkeit, noch innerhalb seiner als die einzig reine Begreifbarkeit eines reinen Nacheinander seiner selbst, sondern der Begriff erlebt sich selber seinen Standpunkt, schafft sich selber seinen Gegen-stand, von dem aus er sich selber begreifen kann. Daß man an den Quell der Wirklichkeit gelangt ist, an den Punkt, von dem

aus die Wirklichkeit von ihrer Vorbedingung aus sich selber begreift und umgreift, das erweist sich daraus, daß der Begriff damit, daß er sich selber begreift (nämlich als das Spiel von Geistform und Bewußtsein) auch den Standpunkt mitbegreift, von dem aus der Vorgang des Begreifens sich vollzieht. Anders ausgedrückt: Daß der Begriff damit, daß er sich selber begreift, auch die Möglichkeit der Selbstmeisterung, des Aufhörens des ganzen Spiels mitbegreift. Hört Begreifen auf, schwindet der Standpunkt, von dem aus es sich vollzieht, weil dieser ja nichts ist als das verfleischte Begreifen selber und somit nur so lange bestehen kann, als er vom lebendigen Begreifen Nachschub erhält, be-kräftigt wird.

Leben begreifen heißt nicht es als Kraft (Gott) oder als Stoff oder als Begriff begreifen — das alles sind Versuche, die mit dem Widerspruch in sich behaftet sind. Leben begreifen heißt es als das Spiel des sich selber Bekräftigens, das heißt als eine Aufhörbarkeit begreifen, und das heißt die letzte Aufgabe begreifen, die allem Leben gesetzt ist: das Aufgeben.

Der Buddhismus ist nicht Aufhören schlechthin, ein Quietismus, im Entschluß bestehend, alles Wirken aufzugeben und sich, wie die Mystiker sagen, rein „müßig" zu verhalten. Mit der Einsicht in die Aufhörbarkeit ergibt sich kein Quietismus, keine Laotsesche Lehre vom Nicht-Tun, sondern es ergibt sich die schwerste, weil letzte Aufgabe: das Aufgeben, das nicht durch bloßen Entschluß, sondern durch zähe Arbeit errungen wird, es ergibt sich das schwerste, weil letzte Wirken: das Wirken, das zum Aufhören alles Wirkens führt.

Wie die Flamme, die, weil sie keine Nahrung mehr nimmt, dem Verlöschen zubrennt, nicht Quietismus übt, sondern brennt bis zum letzten Augenblick, so übt der in den Strom Eingetretene, der von der Strömung der Lehre Ergriffene nicht Quietismus, sondern er übt Wirken bis zum letzten Moment, dem Moment des endgültigen Verlöschens der Triebe. Er nimmt Nahrung, aber er nimmt sie als Losgelöster, dem aus der Nahrung kein neues Haften mehr erwachsen kann; er erlebt Freude, unaussprechbare Freude, aber er weiß: es ist nicht weltliche Freude, die zu neuem

Haften führt, sondern die überweltliche Freude des Wissens vom Befreitsein, vom Nichtmehrhaften für immer.

„Wenn der eine freudige Empfindung empfindet, so weiß er: Sie ist vergänglich; er weiß: Sie haftet nicht; er weiß: Sie erfreut nicht. Wenn der eine leidige Empfindung empfindet, so weiß er: Sie ist vergänglich; er weiß: Sie haftet nicht; er weiß: Sie erfreut nicht. Wenn der eine weder leidig noch freudige Empfindung empfindet, so weiß er: Sie ist vergänglich; er weiß: Sie haftet nicht; er weiß: Sie erfreut nicht. Wenn der eine freudige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener; wenn er eine leidige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener; wenn er eine weder leidig noch freudige Empfindung empfindet, so empfindet er sie als Entbundener. Wenn der eine Körper-bedrohende Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Eine Körper-bedrohende Empfindung empfinde ich.' Wenn der eine Leben-bedrohende Empfindung empfindet, so weiß er: ‚Eine Leben-bedrohende Empfindung empfinde ich'; er weiß: ‚Beim Zerfall des Körpers, nach dem Lebensende wird alles hier als erfreulich Empfundene kühl geworden sein'" (Majjhima-Nikaya 140).

Kein Ding in der Wirklichkeit, das heißt in Buddhistischer Wirklichkeit ist es selber und als solches eine Wesenheit, sondern alles bekommt Sinn und Bedeutung erst vom zureichenden Grunde, d. h. dem Nichtwissen aus. Nahrung ist nicht sie selber; ob sie Nahrung werden soll, das liegt nicht in ihr, sondern darin, ob noch Nichtwissen da ist oder nicht. Freude ist nicht sie selber, ob sie Nahrung werden soll, d. h. ob sie haftende Freude oder die Freude der Haftlosigkeit ist, das liegt nicht in ihr, sondern darin, ob noch Nichtwissen da ist.

So drängt alle Wirklichkeit sich in diesem einen „Nichtwissen" zusammen als dem einzigen Es-selber, und dieses Es-selber ist so beschaffen, daß es schwindet, da wo es anfängt, als es selber da zu sein, so daß letzten Endes alles Leben sich zusammendrängt in einem einzigen Widerspruch: dem Nichtwissen, nicht als einer coincidentia oppositorum, einer Einheit der Gegensätze von Sein und Nichtsein, sondern als einer reinen Aufhörbarkeit, als solche ein

Ernährungsvorgang wie alles andere auch, aber von allen anderen Ernährungsvorgängen unterschieden eben durch seine reine Aufhörbarkeit. Alles Leben, in all seinen Vorgängen, in all seinen Begreifevorgängen, geistigen wie körperlichen, hat Nichtwissen als zureichenden Grund, und Nichtwissen kann aufhören.

Leben läßt sich nicht identifizieren, weder als Begriff noch als Gegenstand. Leben steht nicht still, so daß man sagen könnte: Das ist es! oder: Das ist es! Es ist auch kein Proteus, der sich jedem Identifizierungsversuch listig entzieht und sein geheimstes Geheimnis, das Geheimnis seines Selbst in sich versteckt — nein: es ist das, was jeden Versuch, es zu identifizieren in sich verschlingt, sich selber einverleibt, zu einer Form der Ernährung macht, und demgegenüber sich dann der Spruch erlebt: „Immer verschieden von dem wird es, um dessentwillen sie es erdenken."

Als geistige Kraft erdenkt es der Glaube, als stofflichen Stoff erdenkt es die Wissenschaft, als Begriff erdenkt es der Vitalismus, und alle gehen sie fehl, weil der Vorgang des Erdenkens sich selber ausschließt von dem, als was sie es erdenken, so daß ihrer aller Gebaren dem Gebaren eines Menschen gleicht, der den Zähler seines Bruches seinem Wert nach bestimmt, aber dem im Bestimmen der Nenner ständig wechselt.

„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein", sagt Jesus Christus. Das ist richtig, das ist ein richtiges Wort! Er lebt von der Nahrung, die sich im Zusammenfall der Sinne mit dem Gegenstand (Sinnesberührung, phasso) ergibt, er lebt von den Empfindungen und Begriffen, die sich hieraus ergeben (geistiges Innewerden, manosañcetanā); er lebt endlich von den Bewertungen, die aus der Begriffsbildung sich ergeben (Bewußtsein).

Alles Bewußtsein ist Bewertung der Wirklichkeit, soweit sie sich in Begriffsbildungen darstellt. Wie die Biene aus ihrem Heim ausfliegt und mit Blütenstaub beladen zu ihm zurückkehrt, so fliegen die Sinne aus ihrem Heim, dieser Geistform, aus zu neuen Wahrnehmungen und Begriffsbildungen und kehren mit dem Blütenstaub des Bewußtseins,

das heißt mit der immer wieder neuen Bewertung der Wirklichkeit in ihren zahllosen Formen beladen zurück.

Dieser Zug erlebt sich ausläufig als Empfindung (vedanā), Wahrnehmung (saññā), Begriffsbildung (sankhārā), das heißt als die sogenannten nāmakkhandhā, und rückläufig als Durst (tanhā), als Ergreifen (upādāna), Werdesein (bhava), Geburt (jāti), und Bewußtsein ist der Schwerpunkt, der Drehpunkt, in dem es von einem zum andern geht, und in dem das Schicksal des Lebens liegt, d. h. nicht liegt, sondern sich vollzieht, indem hier auch die Entscheidung sich abspielt, ob es weiterhin von einem zum andern gehen soll.

„Entstehen und Vergehen der Welt, ihr Mönche, werde ich euch zeigen. Und was ist das Entstehen der Welt? Auf Grund des Auges und der Formen springt Sehbewußtsein auf — auf Grund des Ohres und der Töne springt Hörbewußtsein auf — auf Grund der Nase und der Gerüche springt Riechbewußtsein auf — auf Grund der Zunge und der Geschmäcke springt Schmeckbewußtsein auf — auf Grund des Körpers und der Berührbarkeiten springt Gefühlsbewußtsein auf — auf Grund des Denkens und der Dinge springt Denkbewußtsein auf; der drei Zusammen ist Berührung; in Abhängigkeit von Berührung Empfindung; in Abhängigkeit von Empfindung Durst; in Abhängigkeit von Durst Ergreifen; in Abhängigkeit von Ergreifen Werdesein (bhava); in Abhängigkeit von Werdesein Geburt; in Abhängigkeit von Geburt kommen Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung zum Entstehen. Das ist das Entstehen der Welt. Und was ist das Vergehen der Welt? Auf Grund des Auges und der Formen springt Sehbewußtsein auf — auf Grund des Ohres und der Töne springt Hörbewußtsein auf — auf Grund der Nase und der Gerüche springt Riechbewußtsein auf — auf Grund der Zunge und der Geschmäcke springt Schmeckbewußtsein auf — auf Grund des Körpers und der Berührbarkeiten springt Gefühlsbewußtsein auf — auf Grund des Denkens und der Dinge springt Denkbewußtsein auf; der drei Zusammen ist Berührung; in Abhängigkeit von Berührung Empfindung; in Abhängigkeit von Empfindung Durst. Durch das rest- und spurlose Aufhören eben dieses Durstes Aufhören des

Ergreifens; durch das Aufhören des Ergreifens Aufhören des Werdeseins; durch das Aufhören des Werdeseins Aufhören der Geburt; durch das Aufhören der Geburt hören Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung auf. Das ist das Vergehen der Welt" (Samy.-Nik. II, p. 75).

Betrachtend und wieder betrachtend — das ist das Schlüssel- und Losungswort des Buddhismus. Es kommt nicht darauf an, daß ich begreife: diese Geistform hier, das ist latente Kraft, und das aus ihr aufspringende Bewußtsein ist lebendige Kraft, die sich als purānaṁ kammaṁ, als altes (geformtes) Wirken niederschlägt und diese Geistform bekräftigt, so daß sie zu neuem Bewußtwerden vorgehen kann; es wird mehr verlangt. Körper und Bewußtsein, das sind die beiden Endpunkte, der latenten und der lebendigen Kraft entsprechend, dem Physischen und dem Psychischen in philosophisch-religiöser Ausdrucksweise entsprechend. Aber wie latente und lebendige Kraft nicht Gegensätze, sondern Endpunkte einer unterbrechungslosen Reihe sind, so sind auch Physisches und Psychisches nicht Gegensätze, sondern Endpunkte einer unterbrechungslosen Reihe, die als solche zu erkennen nicht Aufgabe des begrifflichen Denkens ist, sondern der *Meditation*, der *Verinnerlichung* (sati).

Das begriffliche Denken macht aus all diesen Sachen nichts als eine Anklage, die schwerste Anklage, die es, das begriffliche Denken, überhaupt erheben kann: Die Anklage wegen Verstoßes gegen die Sätze von der Identität und vom Widerspruch. Hier gibt es weder Identitäten noch Widersprüche, sondern ein Uebergehen des einen in das andere, das jene reinliche Sonderung, die den Glanz und das Elend des begrifflichen Denkens bildet, unmöglich macht. Was in einem Erlebensmoment mit der Form zusammen gegen Bewußtsein steht, Empfindung, Wahrnehmung, Begriffe, die alle drei mit der Form zusammen die Geistform und damit den Gegenspieler des Bewußtseins bilden, das mag in einem anderen Erlebensmoment mit Bewußtsein zusammenstehen gegen Form. Sinnesberührung mit ihrer Empfindung und Wahrnehmung, geistiges Innewerden mit seiner Begriffs-

bildung stehen als Ernährungsvorgänge zusammen mit Bewußtsein gegenüber der Form als dem Ergebnisse der Ernährung.

Wie das Wort „Wirkung“ Gegenstand wie Vorgang sein kann, wie das Wort „Nahrung“ Gegenstand wie Vorgang sein kann, so kann Leben Gegenstand (Geistform) wie Vorgang (Bewußtsein) sein, und in beiden Fällen ist es „Begriff“ in diesem wirklichen Sinne des Begreifens (der fünf Greifegruppen), das als Bewußtsein sich selber mit begreift, und aus diesem sich selber Mit-Einschließen etwas macht, das ein Ich-selbst (attā = Ich im subjektiven Sinne) und ein Mir-selber-gehörig (attaniya = Ich im objektiven Sinne) ausschließt.

Das Ich-selbst (attā) und das Mir-selber-gehörig (attaniya) sind weder Seinheiten, das erstere im subjektiven Sinne eines Ich an sich a priori, das letztere im objektiven Sinne nachträglicher Erfahrung, sondern Wachstumsvorgänge, Ernährungsvorgänge. Ob der Begriff (als die fünf Greifegruppen) anderes begreift, ob er sich selber mitbegreift (als Selbstbewußtsein), es ist alles Begriff in diesem wirklichen Sinne des Begreifens, das seinen zureichenden Grund weder in einem metaphysischen Ich hat, noch in anderen physischen Vorgängen, sondern im Nichtwissen über sich selber.

Ob Ernährung da ist, das erweist sich nicht aus dem Vorgang der Ernäherung, sei es Ernäherung in grob-stofflicher Form, sei es Ernäherung in fein-geistiger Form; anders ausgedrückt: Ernährung erweist sich nicht aus der Tatsache des Essens und Trinkens, der Sinnesberührung, der Begriffsbildungen, des Bewußtwerdens, das alles sind Ernäherungen, die zur Ernährung führen können, und zur Ernährung führen, so lange Nichtwissen da ist, die aber nicht mehr zur Ernährung führen, wenn Nichtwissen behoben ist.

Daß ich esse und trinke, daß ich wahrnehme und bewußtwerde, das ist noch nicht Ernährung. Wäre das so, so wäre ja Ernährung das „Ding an sich“, in dem Leben sich nun schließlich doch auch für den Buddhisten festläuft und der Identifizierung standhält. Ernährung ist nicht das Ding „Leben“ selber, in dem es *als* solches begrifflich festgelegt und identifiziert werden kann; ob Ernäherung Ernährung

ist, das hängt nicht von ihr ab, sondern von dem hinter ihr stehenden zureichenden Grund, dem Nichtwissen.

Auch der Arahat ißt und trinkt, hat Sinnesberührungen, Begriffsbildungen, Bewußtsein, d. h. er lebt unter Ernäherungs-Vorgängen, aber diese Ernäherungen werden ihm nicht mehr zur Ernährung, und daß es so ist, das weiß er nicht aus ihnen selber heraus, sondern aus der Tatsache des geschwundenen Nichtwissens heraus. Wissen ist hier kein unmittelbares Erleben, keine mittelbare Erfahrung, sondern es ist das Aufhören des immer wieder neuen Uebergehens von Erfahrungen in Erleben, ein mittelbar-unmittelbarer Vorgang, d. h. ein Wachstum wie alles andere auch, aber jener Sonderfall des Wachstums, der zum Aufhören alles Werdeseins führt. So lange man nicht Ernährung in einer Form begriffen hat, die das Aufhören aller Ernährung mit einschließt, so lange man nicht begriffen hat, daß zwischen Leben und seinem Nicht kein Gegensatz besteht, sondern nur Unterschiede, und daß der Uebergang von einem zum andern sich im Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen abspielt, so lange hat man den Buddha nicht verstanden.

Vor kurzem las ich einen ungemein gehaltvollen Aufsatz über „Die Maschine und der Orient". Der Verfasser, Paul Feldkeller, mir von früher her bekannt aus dem Kreise derer um Keyserling, hatte mir diesen Aufsatz selber zugeschickt, so daß ich annehmen mußte, daß er irgend eine Spitze für oder gegen den Buddhismus enthalte.

Der Gedankengang des Aufsatzes ist kurz dieser: Die Maschine ist unser Elend! „Los von der Maschine!" ist der Ruf alles wirklichen geistigen Lebens, das noch darauf Anspruch erhebt, mehr zu sein als tote Technik und Ueberwindung von Zeit und Raum. Los von der Maschine und ihrer Entpersönlichung des Einzelnen. Aber hier trennen sich die Wege von Ost und West! Der Osten sagt: Zurück zum vormaschinellen Zustand, wie ja die indische Swaraj-Bewegung, so viel ich sehe, es sich tatsächlich zur Aufgabe gemacht hat, die Uhr des weltgeschichtlichen Geschehens wieder auf den vormaschinellen Zustand einzustellen.

Feldkeller hebt, und meiner Ansicht nach mit vollem Recht die Unmöglichkeit eines derartigen Unterfangens hervor. Wir Buddhisten wissen auch, weshalb ein solches Unterfangen unmöglich sein muß. Eine Flamme kann eben nicht rückwärts brennen, mag man sich anstellen wie man will und ihr noch so altväterisches Futter vorwerfen. Wenn ein maschinelles Zeitalter zum Handwebstuhl zurückkehrt, so ist das eben nicht mehr der Webstuhl von vor 150 Jahren; es ist ein Ding, mit der ganzen Tradition der Maschine und gleichzeitig mit der Verpflichtung belastet, dieser Tradition Herr zu werden. Das ist die Aufgabe, die ungeheure Aufgabe, die der Westen, im Gegensatz zum Osten gestellt hat: Nicht zurück zum Kienspan und Webstuhl, sondern über die Maschine hinaus vorwärts — aber wohin vorwärts? Zur freiwilligen Wahl von Kienspan und Webstuhl? Oder zu einer Uebermaschine, die später wieder von einer andern Uebermaschine verdrängt werden wird usw. ad infinitum.

Die erste Frage des wirklichen Denkers ist diese: Ist die Maschine selber der Uebeltäter, oder ist sie nur der Ausdruck dafür, daß etwas faul ist?

Es gehört nicht viel Nachdenken dazu, um sich darüber klar zu werden, daß die Maschine selber und an sich nicht das Schlechte ist, so wenig wie die Buchdruckerkunst selber und an sich etwas Gutes zu sein braucht. Feldkeller hebt richtig und fein hervor, daß die Maschine nur Form eines allgemeinen Wertes ist, der Organisation. Ohne Organisation ist keine Maschine denkbar. Sie setzt durchaus Organisation voraus.

Damit ergibt sich selbständig die Frage, was denn nun der allgemeine Wert ist, der der Organisation und ihrer Möglichkeit zugrunde liegt?

Diese Frage hat der Verfasser gar nicht berührt, und doch liegt in ihr die Lösung des Problems. Der Verfasser hebt hervor, daß die Maschine im engeren Sinn als Maschine und im weiteren Sinn als Organisation ihre schreckliche Wirkung dadurch ausübe, daß sie dem einzelnen die Verantwortlichkeit abnähme, und F. folgert nun daraus, daß in der möglichsten Einführung des Verantwortlichkeitsgefühls die Rettung von der Maschine liege und daß das Christentum mit seiner

„Abhängigkeit des Ranges und Wertes unserer Taten von der persönlichen Durchblutung bis ins kleinste" hier ein sehr viel besserer Helfer sei als die „indische" Karmalehre, von der F. merkwürdigerweise annimmt, daß sie „die Annahme eines unpersönlichen moralistischen Weltgrundes" bedeute, und daß sie „über einen maschinenhaften Ausgleichsprozeß unserer äußeren ‚Taten' und unserer ebenso äußerlich gefaßten ‚Schuld' nicht hinauskommt". F. schließt mit den Worten: „Die Maschine will nicht abgeschafft, zerstört (nur ein Utopist kann das für möglich halten), sondern ertragen, unterworfen und überwunden werden, was hier nur angedeutet werden kann; dazu aber gehört ein so hohes sittliches Niveau, wie ein solches niemals die Lehre Buddhas oder Laotses, sondern nur dessen verschaffen kann, der gesagt hat: Liebet eure Feinde (und nicht: habet keine Feinde und seid mit allen gut Freund) und der die Feindschaft der Welt auf sich lud wie kein zweiter Religionsstifter der Welt."

Abgesehen von der sachlichen Unrichtigkeit über die „indische" Karmalehre (was soll das überhaupt heißen: „indische" Karmalehre?) steckt in dieser Auffassung der Grundfehler alles menschlichen Denkens: daß man das Wesen der Dinge und Vorgänge entweder in ihnen selber sucht (ein Taler ist dann ein Taler, ein Haus ist ein Haus, Altruismus ist Altruismus, Egoismus ist Egoismus usw.), und wenn man es, das Wesen, nicht in den Dingen und Vorgängen findet, es außerhalb ihrer, im Metaphysisch-Absoluten, d. h. in Gott sucht.

Das Wesen der Wirklichkeit liegt weder in ihr selber noch außerhalb ihrer sondern im Begriff, das Wort in jenem wirklichen Sinne verstanden, in dem es den Vorgang und das Ergebnis des Begreifens als den Uebergang von einem zum andern mit begreift.

Auf unser Thema übertragen heißt das: Die Gefahr, der Unsegen der Maschine liegt nicht in ihr selber; sie mag ja auch Segen stiften. Die Gefahr liegt in der Möglichkeit, dem einzelnen die persönliche Verantwortlichkeit abzunehmen. Die Gefahr der Maschine rückt damit aus ihr selber heraus in die Organisation hinein. Aber hier gilt das Gleiche: die Gefahr der Organisation liegt nicht in ihr selber; sie, die

Organisation mag ja auch Segen bringen, sondern die Gefahr liegt auch hier in der Abnahme der persönlichen Verantwortlichkeit, und alles kommt darauf an einzusehen, wodurch dieses Ergebnis zustande kommt? Worauf ich dann die Antwort gebe: das kommt *durch den Begriff* zustande.

Organisation ist etwas, das das Wesen der Wirklichkeit in den Begriff selber verlegt und dabei die lebendige Fühlung mit dem Gegenstand vernichtet. In der Organisation ist der einzelne Handgriff er selber, ist jeder Befehl er selber und weiter nichts. In der Organisation gibt es nur *eine* Todsünde: über ihren Sinn und damit über ihre Berechtigung und damit über die Berechtigung ihrer Anforderungen an den einzelnen nachzudenken. Man denke sich eine Armee, deren einzelne Soldaten über den Sinn dessen, was ihnen befohlen wird, erst nachdenken wollten. Im Befehl vollzieht sich die Transsubstantiation eines nicht mehr bodenständigen Begriffes in unmittelbarer Wirklichkeit mit all ihren unmittelbaren Anforderungen, der sogenannten Pflicht, und den daraus sich ergebenden oft so schrecklichen Folgen. Der Befehl braucht nicht immer in Form eines Kommandos weitergegeben zu werden; er kann in Form eines Klingelzeichens, des Druckes auf einen elektrischen Knopf gegeben werden; aber in welcher Form auch immer eine Organisation, d. h. eine Vermasslichung am Einzelwesen auftreten mag, immer ist ihr Wesen dieses gewaltsame Losreißen des Begriffes von seinen Gegenstand, diese mangelhafte Durchblutung von der Wirklichkeit aus.

Das ist etwas, das die mechanisch-materialistische Welt durchaus mit der geistig-metaphysischen Welt gemeinsam hat. Was ist der Glaube letzten Endes anderes als eine mangelhafte Durchblutung des Begriffes von der Wirklichkeit aus, weil letztere im Metaphysischen, Gott, ihren „Gegenstand" findet. Was ist Abrahams Verhalten, als er mit seinem Söhnchen zum Opfergang schritt, anderes, als eine mangelhafte Durchblutung des Begriffes von der Wirklichkeit aus, wie es das blinde Sich-fügen irgendeinem organisatorischen Verfahren gegenüber auch ist.

Mangelhafte Durchblutung des Begriffes von der Wirklichkeit, seine Losreißung von der Wirklichkeit, seine Erstarrung im Dogma, sei es sozialer, sei es religiöser Art, sei es im Befehl der Organisation, sei es im Befehl der Maschine, heißt anders ausgedrückt: Mangel an Selbstverantwortlichkeit. Es ist, als ob ein Mensch über Luftwurzeln oder über eine schwanke Eisfläche dahineilt. Ehe noch der Punkt, auf dem er steht, seine Tragfähigkeit hat erweisen können, wird ihm die Verantwortlichkeit schon durch einen nächsten Punkt abgenommen usw., und ebenso: Ehe noch eine Instanz innerhalb des organisatorischen Betriebes ihre innere Tragfähigkeit hat erweisen können, wird sie ihr von der nächsten Instanz abgenommen, bis sie schließlich aus allem Persönlichen in die Unpersönlichkeit einer Aktiengesellschaft, eines Trustes, einer G. m. b. H., des Staates, der Behörde oder aber Gottes entweicht.

Ich weiß bestimmt, es gibt gewisse Dinge, die die Menschen gar nicht vollführen könnten ohne die sozialen Organisationen oder ohne Gott, d. h. ohne diesen Transsubstantiationsvorgang, bei dem der Begriff von einem Gegenstand zum andern gleitet, ohne je zur wirklichen Durchblutung von der Wirklichkeit aus zu kommen.

Rein begrifflich gefaßt ist ja freilich das Gebot der Feindesliebe höherstehend als das Gebot allgemeiner Liebe zu allen Wesen, wie der Buddhismus es in den Brahmaviharas lehrt; rein begrifflich ist freilich die Lehre vom Hinhalten des andern Backens vollendeter wie die Lehre vom Nicht-Haß trotz Beleidigung; aber rein begrifflich gefaßt ist ja auch eine geschmeichelte Photographie schöner als eine wirklich getroffene. Nicht darauf kommt es an, ob eine Lehre begriflich höher steht als eine andere, sondern darauf, ob in ihr der Begriff von der Wirklichkeit durchblutet wird.

Ich gebrauche diesen Ausdruck des von der Wirklichkeit durchbluteten Begriffes hier zum erstenmal, und ich gebrauche ihn im Anschluß an Feldkellers Ausdrucksweise, aber ich merke jetzt im Gebrauch, daß es eine gute, brauchbare Ausdrucksweise ist; freilich wirklich etwas anfangen kann mit ihr nur einer dem sie wirklich zum Erlebnis wird, der diese Durchblutung des Begriffes von der Wirklichkeit aus

in Wahrheit erlebt, und ich möchte wohl wissen, wie diese „persönliche Durchblutung bis ins kleinste", von der F. spricht, sich da erleben soll, wo letzten Endes alle Verantwortlichkeit nicht an der Person des Täters haften bleibt, sondern sich ins Transzendente, in den Gott-Schöpfer und seinen unerforschlichen Ratschluß verlagert.

Man wirft ein, daß das moderne Christentum die Lehre von der Prädestination überwunden und durch die Lehre von der persönlichen Verantwortlichkeit des einzelnen ersetzt hat. Ich erwidere: man hat sie nicht überwunden, sondern man hat sie zum Zwecke der Ethisierung zurückgedrängt und steht nun schützenden Armes vor dem fremden Bilde einer persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen, trotz seiner „schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott". Man steht schützend vor diesem Gebilde, wie der Deich schützend vor der Niederung steht. Aber eines Tages wird der Ozean der göttlichen Allmacht mit seiner Lehre von der Prädestination doch den künstlichen Deich durchbrechen und seine Opfer fordern.

Eine persönliche Durchblutung des Begriffs von der Wirklichkeit aus, die gibt es aber weder in einer rein physisch-materialistischen, noch in einer rein metaphysisch-geistigen Weltanschauung, die gibt es nur in einer Wirklichkeitslehre, die sich als solche dadurch erweist, daß sie selber das ist, als was sie die Wirklichkeit lehrt: ein Ernährungsvorgang.

Allein in jenem Ernährungsvorgang, der als das Spiel von Geistform und Bewußtsein sich erlebt, vollzieht sich jene immer wieder neue Durchblutung des Begriffes von der Wirklichkeit aus, nicht von der Wirklichkeit schlechthin, sondern von der Wirklichkeit aus, soweit sie Gegen-stand des Begriffes ist, die jene reine, volle, ungemilderte, erbarmungslose Selbstverantwortlichkeit gewährleistet, auf die letzten Endes doch alles ankommt.

Diese höchste Selbstverantwortlichkeit ergibt sich erst aus einer immer weiter getriebenen Verfeinerung und Kultivierung des Persönlichkeitsgefühls, kann sich auch nur daraus ergeben, denn mit dieser Verfeinerung wachsen ja auch die Möglichkeiten, die Verantwortlichkeit von sich abzuwälzen und mit einer reservatio mentis irgendwelcher

Art, sozialer oder religiöser zu arbeiten. Diese höchste Selbstverantwortlichkeit ergibt sich, für den Begriff ein völlig paradoxes Ergebnis, aus der Ausstoßung des Ich-selbst, aus diesem Aufgehen in einem reinen Ernährungsvorgang, der seine Selbstverantwortlichkeit weder in einem Umweg über den sozialen Organismus erfährt, noch sie im Umweg über Gott erglaubt, sondern der sie sich selber erlebt, indem er selber zur Frucht des Wirkens sich entwickelt, wie die Blüte zur Frucht.

Wie der Buddhismus die begrifflichen Gegensätze Wissenschaft-Glaube, Physik-Metaphysik, Natur-Geist überwindet, so überwindet er auch die wirklichen Gegensätze, wie sie sich nunmehr herausgearbeitet haben in den Schlagworten Maschine-Ich, Organisation-Persönlichkeit, Sammelgewissen-Einzelgewissen. Er überwindet sie aber weder in diesem Ruf: Zurück zum vormaschinellen Zustand! wie er heute im Orient ertönt; dieser Ruf ist ja nichts als der Ausdruck der Furcht und der Hilflosigkeit gegenüber der Maschine; er überwindet sie auch nicht in der Verfeinerung des Selbstverantwortlichkeitsgefühls; denn wie gezeigt, schafft diese Verfeinerung auch gleichzeitig die Möglichkeit der reservatio mentis in all ihren zahllosen Formen, sondern er überwindet sie damit, daß er das überwindet, was vor beiden Gegensätzen, der Maschine wie der Persönlichkeit als Vorbedingung steht, den Ichbegriff.

Wer sich selber begriffen hat als einen Ernährungsvorgang, das heißt als etwas, das ein Ich-selbst und Mir-selber ausschließt, der weiß auch, daß weder die Organisation noch der Gott ihm die Selbstverantwortlichkeit abnehmen kann. Ein „Ich tue das auf höhere Weisung, aber mein Ich bleibt unberührt davon", derartiges gibt es nicht mehr, ebenso wenig wie es eine Nahrung gibt, die ich esse, von der mein Ich aber unberührt bleibt.

Letzten Endes ist die Gefahr der Mechanisierung der Welt nicht größer als die Gefahr der Spiritualisierung, und die Maschine für Menschtum und Menschlichkeit nicht gefährlicher als der Gott. Auf das Mittelalter mit seiner übertriebenen Metaphysizität und seinem dunklen Gottglauben die Neuzeit mit ihrer physischen Richtung und ihrem Drang

zur Organisation als Retter, und jetzt soll gegenüber einer übertriebenen Physizität und Organisation wieder Metaphysik und Gott als Hilfe ausgespielt werden. Aus ihm selber heraus wird dieses Pendelspiel nie ein Ende finden. Hier heißt es, in seine Vorbedingungen eindringen, das finden, was dem Spiel zwischen Physik und Metaphysik, zwischen Mechanismus und freiem Willen als gemeinsame Wurzel zugrunde liegt, um dieses Spieles Herr zu werden.

Die gemeinsame Wurzel dieses Spiels ist der Begriff. Ist er als das begriffen, was er in Wahrheit und Wirklichkeit ist: Ernährung als Erlebnis, so hat es mit der Gefahr einer Loslösung von der Wirklichkeit und der damit sich ergebenden Möglichkeit einer reservatio mentis ein Ende. Jeder Augenblick ist hinfort das Erlebnis der Selbstverantwortlichkeit nicht im Sinne eines Lebens, das sich selber als souverän erklärt, sondern Selbstverantwortlichkeit im Sinne dieses: ein Ichselbst und ein Mirselber Ausschließens. Und ein solcher, der so erlebt, dem wird weder die Maschine noch der Gott etwas anhaben können.

Wohl ihm, der zu solcher Einsicht kommt; es wird ihm „für lange zum Heile, zum Segen gereichen".

WAS WIR ESSEN UND TRINKEN

Wie in dem Aufsatz über Ernährung gesagt wurde: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, aber er kann auch nicht ohne Brot leben, wenigstens solange seine Persönlichkeit so beschaffen ist, wie sie nun einmal im Menschtum beschaffen ist. Der Mensch (homo sapiens) gehört nicht zur Gattung der von Freude lebenden Wesen (pītibhakkhā), das heißt der rein geistige Nahrung genießenden Wesen; er gehört nicht einmal zur Gattung der Wesen, die allein von feinster stofflicher Nahrung leben können, das heißt von Licht und Luft; ja er kann nicht einmal allein von Wasser leben, ja noch mehr: er kann nur eine beschränkte Zeit hindurch, nämlich als Säugling, das heißt solange die Zähne nicht da sind, allein von Flüssigkeit (Milch) leben. Die Zahnbildung verlangt feste Nahrung, und feste Nahrung verlangt Zahnbildung. Die Frage: „Was ist eher da? Die Zahnbil-

dung und danach das Bedürfnis nach fester Nahrung oder das Bedürfnis nach fester Nahrung und danach die Zahnbildung?" anders ausgedrückt: „Kommen die Zähne vom Essen fester Nahrung oder sind sie da zum Zwecke des Essens fester Nahrung?" ist falsch gestellt. Die Zähne dienen weder dem Zweck des Essens fester Nahrung noch sind sie Ergebnis des Essens fester Nahrung, sondern zwischen Zähnen und Nahrung besteht jene naturgemäße Entsprechung, wie sie eben mit der Tatsache gegeben ist, daß Ich, das Lebewesen, ein Ernährungsvorgang bin, ganz in der Ernährung aufgehe, und daß das Stichwort aller Wirklichkeit *Ernährung* ist.

„Alle Wesen bestehen aus Ernährung", und nichts ist da als Essen und seine Möglichkeiten. Aus beiden besteht alle Wirklichkeit, und daher diese geheimnisvolle gegenseitige Entsprechung, die ebenso gut im Sinne einer teleologischen wie einer mechanischen Weltanschauung gedeutet werden kann.

Was ist die natürliche Nahrung des Menschen? Man ist geneigt, die Antwort hierauf auf Grund von Schlußfolgerungen aus seinem Gebiß zu geben. Das Gebiß des Menschen besagt einerseits, daß er nicht Fleischfresser ist, andererseits, daß er nicht Pflanzenfresser ist, folglich, so sagen die einen, ist er beides, ein Omnivore, ein Allesfresser, zu dem er sich ja tatsächlich herausgebildet hat; folglich, so sagen die andern, ist er keins von beiden, sondern ein Früchte-Esser, wie die menschenähnlichen Affen, der Orang-Utang, der Schimpanse usw. auch.

Aber eine Schlußfolgerung, die nach dem Schema verläuft: „das eine Extrem ist es nicht, das andere Extrem ist es nicht, folglich ist es ein sowohl-als-auch beider oder ein weder-noch beider", ist überall gefährlich. Das Gebiß des Menschen besagt nicht, daß er, der Mensch, weil er nicht Fleischfresser nicht Pflanzenfresser ist, nun ein Allesfresser oder ein Früchtefresser sein muß, sondern es besagt nur, daß er kein Wesen ist, das auf eine nur einseitige Nahrung zugeschnitten ist. Auf eine nicht einseitige Nahrung zugeschnitten sein, besagt, daß er darauf angewiesen ist, seine Nahrung mit Auswahl zu treffen, und dieses wiederum besagt, daß beim

Essen Nachdenken und Ueberlegung herrschen müssen — kurz: das Gebiß des Menschen besagt, daß er *ein denkendes Wesen* ist, das auch in seiner Ernährung Unterscheidung, Auswahl, Denken üben muß.

Essen ist weder ein notwendiges Uebel, wie die Idealisten meinen, und als solches etwas, womit man sich möglichst wenig zu schaffen machen müßte, und zu dem der Geist nur ungern und gezwungen sich herabläßt; es ist auch nicht ein Gut, das man nach Kräften genießen und ausnutzen muß, wie die Materialisten meinen, sondern es ist Leben selber, eine der Formen, unter denen Greifen sich abspielt.

Da nur der mit Recht sich Buddhist nennen kann, der auf das Aufhören alles Greifens, das heißt auf das Aufhören alles Lebens gerichtet ist, so ist damit auch die Richtung gegeben, in der alle Ernährung sich abspielen muß.

Erstens: Sie darf nicht dem Genuß und Wohlbehagen dienen; sie darf aber auch nicht als eine unbequeme Last betrachtet werden, die den Geist mit einem schmutzigen Kleid umhüllt und ihn daran hindert, zu seiner höheren Heimat aufzusteigen, sondern wie überall, so muß auch hier der Pfad der Mitte gehalten werden: Sie muß dem Zweck entsprechen, den sie erfüllen soll, nämlich den Leib soweit zu unterhalten, daß er der letzten, im Leben ruhenden Möglichkeit, dem Aufhören für immer, gerecht werden kann.

Man hört oft genug den Einwurf: „Durch die Nahrungsaufnahme knüpft ihr euch ja immer wieder neu ans Leben." Das ist eine irrige Auffassung, die Auffassung von Leuten, die nicht durch und durch, bis zu Ende verstanden haben. Ich lebe freilich unter Nahrungsaufnahme, aber diese Nahrungsaufnahme ist nur Symptom; ob sie wirklich Ernährung werden soll, das liegt nicht in ihr, sondern in dem zureichenden Grund hinter ihr: dem Nichtwissen. Ist Nichtwissen da, so ist Durst da; ist Durst da, so ist Greifen da; ist Greifen da, so ist Geburt da usw.

Der Arahat, der Endgültig Verloschene, der schon in diesem Dasein Nibbana verwirklicht hat, ißt und trinkt, eben so wie er Sinnesberührungen und Wahrnehmungen vollzieht, aber all dieses setzt sich ihm nicht mehr um in Ergreifen und Durst. Ergreifen und Durst, das ist wahre Nahrung.

„Der Durst ist's, der den Menschen schafft". Er ist's, der ihn unterhält, nicht Brot und Fleisch. Ich lebe freilich unter Nahrungsaufnahme, ich kann nicht leben ohne Nahrungsaufnahme, aber deswegen lebe ich noch nicht von der Nahrungsaufnahme. Wäre beides gleichbedeutend, so müßte Nahrungsaufnahme auch Ernährung selber sein, aber man kann verhungern trotz Nahrungsaufnahme, wie man blind sein kann trotz des Auges.

Ich kann freilich nicht sehen ohne das Auge, aber deswegen sehe ich noch nicht durch das Auge. Zum Sehen gehört mehr als das Dasein des Auges. Das Auge mag auf einen Gegenstand treffen und ihn doch nicht sehen, wie man sagt: es mag ihn übersehen. Ebenso: Ich kann freilich nicht leben ohne Nahrungsaufnahme, aber deswegen lebe ich noch nicht durch die Nahrungsaufnahme. Zur Ernährung gehört mehr als bloße Nahrungsaufnahme; es gehört die Sucht, der Durst dazu. Da wo Denken, Bewußtsein aus der Greifsucht zum Nichtmehr-Greifen gelangt ist, da nährt Nahrung nicht mehr, da dient sie nur, den Leib zu unterhalten, so lange bis er im letzten Sterben, im endgültigen Verlöschen zerfällt.

Somit: Erste Aufgabe der Ernährung ist, eine würdige Form zu schaffen, bei der Ich mich körperlich und geistig in jenem Wohlbefinden halten kann, das mich befähigt, an meiner Befreiung zu arbeiten; genügsam in der Menge, genügsam in der Beschaffenheit.

„Gründlich besonnen bedient er sich der Almosenpreise; nicht zur Lust und zum Vergnügen, nicht zu Schmuck und Verschönerung; soweit es eben zur Erhaltung dieses Körpers hinreicht, soweit es nötig ist, um Schädigung abzuwehren, um ein heiliges Leben führen zu können."

Das ist der Zweck der Nahrung in buddhistischer Einsicht; keine unwürdige Ueberfüllung, keine unwürdige Kasteiung, sondern das würdige, überlegene Gleichmaß dessen, der klar, besonnen die Zügel in der Hand behält und sich nicht verlocken, nicht hinreißen läßt.

Das ist der erste Grundsatz buddhistischer Ernährungslehre.

Der zweite ist das Nichtschädigen, die ahimsā. Das heißt: die Nahrung muß so eingerichtet sein, daß durch sie andere

Wesen nicht geschädigt werden; die Nahrung darf nicht mit dem Tode anderer Wesen erkauft werden.

Aus diesen beiden Grundsätzen ergeben sich Richtlinien für die Nahrung im einzelnen. Nahrung, die mit der Tötung anderer Wesen erkauft werden muß, ist verboten.

Rein theoretisch gefaßt erscheint das gleichbedeutend mit dem Verbot des Fleischessens, aber das ist ein Irrtum. Der Buddhismus hat freilich nichts zu tun mit der rohen Achtlosigkeit und Genußsucht des Christentums, das den Menschen geradezu lehrt, im Tierreich seine lebendige Speisekammer zu sehen, aber er ist deswegen noch kein religiöser Vegetarismus, wie das Hindutum. Der Buddhist ist kein Vegetarier, was sich ja schon aus der Tatsache ergibt, daß der Buddha das Fleischessen nicht verboten hat und auch selber Fleisch gegessen hat. Ein Vegetarier ist ein Mensch, der Fleisch nicht ißt auf Grund einer Theorie, eines Prinzips ethischer, sozialer, hygienischer, religiöser oder sonstiger Art. Ein Buddhist hingegen ist ein Mensch, der nicht die fleischlose Lebensweise zu seinem Prinzip gemacht hat, sondern der zum Entschluß der Ahimsā gekommen ist und dementsprechend sein Leben einrichtet und das Fleischessen unterläßt, wenn er weiß, daß es diesem Entschluß zuwiderläuft.

Inwieweit damit das praktische Verbot des Fleischessens sich ergibt, das muß er sich selber erleben. Der dieses schreibt, ist viele Jahre lang hin- und hergeschwankt, hat jahrelang vegetarisch gelebt und dann wieder nichtvegetarisch gelebt, bis nunmehr der Zeiger des Erlebens sich endgültig auf die Ahimsā eingestellt hat. Und das Ergebnis ist: Es würde mich heute große Ueberwindung kosten, wenn ich Fleisch essen sollte, aber daß ich deswegen kein Vegetarier bin, das heißt, daß ich die fleischlose Kost nicht zu einem Lebensprogramm, zur Sache selber gemacht habe, das erweist sich am besten daraus, daß aus meinem Erleben sich nicht die Pflicht miterlebt, auch andere zur fleischlosen Kost zu bekehren, für den Vegetarismus Propaganda zu machen. Was mir selber Erleben gewesen ist, muß auch bei andern Erleben bleiben. Der Buddhist ist nicht dazu da, die Welt besser zu machen. Ein Ding „Welt“, so beschaffen, daß

man es besser machen, im ganzen aufwerten könnte, gibt es überhaupt nicht. Der Buddhist ist nur dazu da, sich selber als das zu erleben, was er ist, und daraus die Folgerungen, theoretische und praktische, begriffliche und gegenständliche zu ziehen. Wenn sich die Folgerungen dann so gestalten, daß er es erlebt: „Ich kann nicht mehr Fleisch essen", dann muß er es eben lassen. Es kann aber auch sein, daß einer so in der Glut seines Erlebens lodert, so im Vorgang seines Erlebens ertrunken ist, daß er auf das, womit er seinen Leib erhält, damit er ihm dient, bis das große Werk erfüllt ist, überhaupt nicht schaut, sondern ißt, ohne Unterschied, was ihm geboten wird — ein Mönch.

Wenn ich aus langer, eigener Erfahrung, als Sucher und als Arzt für alle die, die nicht Mönche sind, d. h. höherem Gesetze unterliegen, einen menschlichen und ärztlichen Rat geben sollte, so müßte ich kurz und bündig sagen: Laßt das Fleischessen! Es schickt sich besser so in den Gedankengang des denkenden Menschen, und es ist gesünder, hygienischer. Fleisch kann Arznei sein für den Kranken, dahingegen jeder Gesunde kann ohne Fleisch leben, ohne Schaden zu nehmen, wenn er sich die Mühe nimmt, sich gedanklich darauf einzustellen, und er wird die wohltätigen Folgen gar bald merken.

Der Schwache aber, der da meint, daß er Fleisch essen müsse, der sollte (ich spreche hier nur als Arzt) sich dann wenigstens im Fleischgenuß möglichst beschränken und, wenn er es ißt, sich an die sogenannten weißen Fleischsorten (Kalbfleisch, Fisch) halten und das dunkle Fleisch meiden.

Aehnliches gilt vom Eieressen. Ja, das Ei ist hygienisch wohl noch verwerflicher als das Fleisch. Der Gesunde braucht keine Eier und tut ausnahmslos gut, sie zu meiden. Für den Kranken mögen sie zeitweise wohltätig sein, z. B. im Schwächezustand nach akuter Krankheit, um den Körper schnell wieder hochzubringen.

Bei uns, im buddhistischen Hause, werden weder Fleisch noch Eier gegessen, Fleisch auch nicht in Form irgendwelcher Zukost, Eier auch nicht in Form irgendwelcher mit Eiern zubereiteten Speisen.

Nun gibt es tierische Nahrung, die erhältlich ist, ohne Lebewesen zu schädigen: Milch und Honig. Und hier erweist sich der Unterschied zwischen Programm und Erlebnis, zwischen Vegetarismus und Buddhismus. Im Lager des Vegetarismus wird hin- und hergestritten, ob Milch als tierisches Nahrungsmittel erlaubt ist oder nicht. Ob der gleiche Streit bezüglich des Honigs besteht, weiß ich nicht. Im Buddhismus gibt es derartige Streitigkeiten nicht; hier gilt nur die Rücksicht der Ahimsā, des Nichtschädigens.

Ich werde oft gefragt: „Was soll man essen, wenn man nicht Fleisch und Eier essen darf?" Nun, anderes! Alles, was nicht mit dem Makel der Vergewaltigung, der Vihimsā, behaftet ist. Der grobe Nährwert von Fleisch und Eiern liegt der Hauptsache nach in ihrem Eiweißgehalt. Es gibt Fleischeiweiß und Eiereiweiß; eins ist der Gesundheit so wenig zuträglich wie das andere; beide werden sie am besten ersetzt durch das Milchweiß, wie es in vorzüglicher Form als Weißkäse darstellbar ist.

Die Milch gehört zu den Nahrungsmitteln, die in ihrer ursprünglichen Gestalt für die Gesundheit des Erwachsenen wenig zuträglich sind; ihren vollen Segen entfaltet sie erst im abgewandelten Zustand als Sauermilch, als Buttermilch, als weißer Käse, als Butter. Letztere freilich sollte, wenn irgend möglich, nur im frischen Zustand genossen werden, gekocht ist sie schlechter, braun gebraten ist sie schlecht, wie alle Fette ausnahmslos in gebräuntem Zustand eine schwere Belastung des Stoffwechsels werden, ihn verstopfen, wohingegen sie in frischem Zustand ihn geschmeidig halten.

Der Mensch, der einfach, naturgemäß, bekömmlich und billig leben will, kann ohne Milch, d. h. ohne ihre Ableitungen nicht gut fertig werden. Bei uns im Buddhistischen Hause gehört der Weißkäse und die Sauermilch zum wichtigsten Bestandteil der täglichen Nahrung.

Es gibt Fanatiker, die behaupten, daß saure Milch, weil gegoren, faulige Milch sei, und daß Weißkäse wie jeder andere Käse auch ein fauliges Eiweiß sei, und daß der Mensch ausschließlich von Grünzeug leben müsse. Selbstverständlich ist das Grünzeug, das junge Gemüse unersetzlich, und ein jeder sollte zusehen, daß er das ganze Jahr hindurch sich

etwas davon beschafft und wäre es selbst mit Geldopfern und unter Hintanstellung irgendwelcher Vergnügungen ideeller und materieller Art. Aber man darf nicht so weit gehen, daß man das Grünzeug für die allein seligmachende Nahrung hielte. Der Gesunde kann anstandslos alle Gemüse essen, wie sie die Jahreszeit gerade hervorbringt, voraus=gesetzt, daß sie auf rechtem Boden gewachsen und richtig zubereitet sind, aber der Kranke muß auch hier Unterschiede machen, für ihn ist durchaus nicht jedes Gemüse am Platz.

So viel ist immer gewiß: Unter dem Grünzeug ist das am besten, was man roh essen kann. Da führt im Sommer der grüne Salat an, und im Winter das rohe Sauerkraut, dieses wirklich durch anderes kaum ersetzbare Futter. Es muß gegessen werden, wie es aus dem Faß kommt, mit dem natürlichen Saft, wenn man will, kleingeschnitten und mit Oel versetzt. So teilt sich die Grünzeug=Nahrung des Jahres in grünen Salat von April bis Oktober und in rohes Sauerkraut von Oktober bis April.

Neben beiden laufen als weitere Rohkost einher die Radieschen, der Rettig, die Mohrrübe, der Spinat (gehackt und roh gegessen), die rote Rübe (rote Beete), der Sellerie, die Schwarzwurz. Jedes von diesem rohen Grünzeug hat seine eigenen Vorzüge, aber als das beste muß ich doch außer grünem Salat und Sauerkraut die Mohrrübe und den Rettig nennen.

Wer es machen kann, der soll sich seinen Weißkohl im Herbst selber einschneiden, damit er weiß, daß er ein Sauer=kraut hat, das nur mit Salz eingemacht ist und ohne Zusatz von Essig.

Gekochte Gemüse mag man essen, aber, was roh gesund und schmackhaft ist, das soll man nicht kochen, selbst wenn man so kocht, daß man den Wert nicht durch un=nötigen Zusatz von Butter oder anderem Fett verdirbt und aus einer wohltätigen, natürlichen Nahrung eine schwer ver=dauliche Leckerei macht.

Alle rohen Gemüse mögen in Form von Salat, d. h. mit Zusatz von Oel genossen werden.

Unter den Mehlspeisen halte ich die, welche im natür=lichen Zustand, als Korn kochlich verarbeitet und gegessen

werden, für die besten: Reis und Hirse. Der erstere, in natürlichem, ungeschältem Zustand verarbeitet, ist die Edelfrucht unter den Mehlspeisen. Am besten wird er in halb Milch, halb Wasser gekocht unter Zusatz einer Prise Salz und ohne Zucker. Wem die Hirse im Geschmack zu grob ist, der mag sie mit Sago zusammen kochen, wodurch sie milder wird.

Von den übrigen Mehlspeisen, Weizenmehl, Roggenmehl, Haferflocken, Weizenflocken, Grieß, Mondamin, Sago usw. sind die Haferflocken und Weizenflocken das Beste, doch soll man, wie das öfters geschieht, nicht zu lange fortgesetzt einseitig Haferflocken essen.

Unter den Fetten ist das beste die frische Butter, nächst dem ein gutes Pflanzenöl. Die bekanntesten Pflanzenöle sind Olivenöl, Erdnußöl, Mohnöl, Leinöl. Von diesen halte ich das Erdnußöl für das leichteste und bekömmlichste; ein reines Olivenöl bleibt freilich immer das edelste aller Pflanzenöle.

Daß Süßigkeiten für eine natürliche Kost kaum oder nur mit Vorbehalt in Betracht kommen, ist ohne weiteres klar. Zuckerwaren, Kuchen, Konfekte sind hier ganz verboten. In Betracht kommen nur der Honig als die edelste aller Süßigkeiten und der braune Rohzucker bzw. der reine Rübensaft. Der weiße Kunstzucker und alles aus ihm Hergestellte ist aus verschiedenen Gründen zu meiden. Erstens ist er ein Kunstprodukt, das seine ungesättigte Affinität auf Kosten des Körpers sättigt, indem er letzterem Kalksalze entzieht, und zweitens dient alles aus ihm Hergestellte der Regel nach nur zu Leckereien. Daß der Genuß von Honig und Rohzucker nicht gleichfalls der Leckerei dient, dafür muß jeder für sich selber Sorge tragen.

Neben beiden möchte ich noch den Milchzucker nennen als die Nahrungsmittel, die am wenigsten Rückstand im Darm hinterlassen, und die somit imstande sind, für eine Weile den Körper zu ernähren, ohne ihn mit der Last der Darmausscheidungen zu belasten; kurz, sie sind die besten Hilfsmittel für einen, der fasten will, ohne den Körper durch völlige Nahrungsentziehung zu sehr zu schwächen.

Viel gestritten wird über Wert und Unwert der Schokolade. Die Kakobohne ist ein hochwertiges Nahrungsmittel und bleibt es auch, wenn mit Zucker verrieben zur Schokolade verarbeitet. Aber eben ihrer Hochwertigkeit wegen darf sie nicht als Leckerei zwischen den Mahlzeiten genossen werden, wo sie nur Ueberfüllung und unter Umständen, besonders bei Kindern, schwere Schädigung macht. An Stelle einer Mahlzeit, auf Wanderschaft, wenn es darauf ankommt, sich nicht mit viel Platz einnehmenden Nahrungsmitteln zu belasten, ist sie unersetzlich.

Nun zu den Früchten! Von ihnen gilt, was vom Grünzeug gilt: der Gesunde mag wohl anstandslos alle Früchte essen, die Garten und Wald bringen; der Kranke darf das nicht. Für den Magenleidenden, für einen, der zu Gicht neigt usw., mag eine Frucht, die zuviel Säure enthält, sehr zum Schaden sein. Die Frucht, die die meiste Süße hat, weil sie die meiste Sonne geschluckt hat, ist eine edle Weintraube, und von allen sogenannten Obstkuren ist daher die Weintraubenkur die beste.

Auch die übrigen Beerenfrüchte (Erdbeere, Blaubeere, Stachelbeere, schwarze Johannisbeere) stehen hoch im gesundheitlichen Wert — die rote Johannisbeere habe ich absichtlich ausgeschaltet. Ihnen folgt das sogenannte Kernobst (Apfel, Birne). Zweifelhaft in bezug auf gesundheitlichen Wert ist das sogenannte Steinobst (Kirsche, Pflaume, Aprikose, Pfirsich). Sie sollen vom Gesunden mit Vorsicht und vom Kranken meist überhaupt nicht gegessen werden. Das gilt aber für alle diese Früchte nicht im gedörrten Zustand, wo die Pflaume (als Backpflaume) zu einer der besten Früchte wird.

Ueberhaupt kann man sagen, daß die Bedenken, die ich oben gegen rohes Obst geltend gemacht habe, hinfällig werden dem getrockneten Obst gegenüber.

Das edelste getrocknete Obst und überdies in unserm Klima kaum anders als getrocknet erhältlich, ist die Feige, ich meine die Edelfeige, wie sie aus Kleinasien (Smyrna) zu uns kommt; eine edle Frucht in jeder Hinsicht, sowohl dem Geschmack wie der gesundheitlichen Wirkung nach.

Eine Sonderstellung nimmt die Banane ein. Sie steht in bezug auf Nährgehalt am höchsten unter den Früchten und bildet eine Art Uebergangsstufe zwischen Obst und Brot, wie sie in den Tropen, vor allem in der Südsee, neben dem Taro tatsächlich als Brot dient.

Aber auch hier gilt, was ich soeben von den andern Obstarten sagte: Ihren vollen Wert ergibt auch die Banane erst in getrocknetem Zustand, wo sie freilich ein ungemein wichtiges Nahrungsmittel ist, das vielleicht alles in sich vereint, das der Körper zu seiner Ernährung bedarf.

Diesen letzten Anspruch: Alles in sich zu vereinen, was der Erhaltung des Lebens dient, erhebt die Nuß. Das Omnia in nuce ist bekannt. Außer den oben schon erwähnten Eiweißarten, dem Fleischeiweiß, dem Eiereiweiß, dem Milcheiweiß gibt es ein rein vegetabilisches Eiweiß, an dem vor allem die Nußarten reich sind, ferner die Mandel, die Edelkastanie, die Pilze, die Hülsenfrüchte. Aber wie ein großer Unterschied ist zwischen Fleischeiweiß, Eiereiweiß und Milcheiweiß, so sind selbst die vegetabilischen Eiweißarten unter sich nicht gleichwertig. Das minderwertigste pflanzliche Eiweiß ist das der Pilze, dem Körper wenig zuträglich, das hochwertigste das der Nüsse und der Mandel; in der Mitte stehen die Hülsenfrüchte, die für Schwerarbeiter wohl geeignet sind, nicht aber für Menschen, die ein nachdenkliches Leben führen. Die Bohne hat von jeher in den Religionen einen schlechten Ruf als Nahrungsmittel gehabt, und mit Recht.

So soll der Nuß ihr Anspruch, allein aus sich heraus das Leben unterhalten zu können, nicht bestritten werden, ihrer Zusammensetzung nach ist sie sicherlich Manns genug dazu, das Schwierige ist nur dieses, daß sie durchaus nicht von jedem Magen in der Menge aufgenommen wird, die nötig ist, um den Körper zu unterhalten. Ueberhaupt möge man sich das gesagt sein lassen: aus der chemischen Analyse allein läßt sich der Wert von Nahrungsmitteln nicht bemessen. Wäre das so, so müßten Nahrungsmittel wie z. B. die Edelkastanie zu oberst und Nahrungsmittel, wie z. B. der Reis, die Karoffel so ziemlich zu unterst stehen, was doch durchaus der Erfahrung widerspricht.

Hierbei merke ich, daß ich die Kartoffel, dieses so ungemein wichtige Nahrungsmittel, bei der Aufführung der Mehlspeisen vergessen habe. Die Kartoffel ist am wohltätigsten, wenn sie in der Schale gekocht wird und nicht dazu mißbraucht wird, um einer leckeren Sauce als Vorwand zu dienen, sondern wenn sie ohne jede Sauce nur mit frischer Butter gegessen wird.

Bei einer unserer Uposatha-Feiern, als ich über Ernährung im buddhistischen Sinne sprach, entfiel mir der Satz: „Was aus der Pfanne kommt, ist des Teufels." Dieser Satz hat damals einigen Anstoß erregt, ich wiederhole ihn aber heute mit aller Ueberzeugung und halte ihn mit aller Ueberzeugung aufrecht. Ein Mensch, der unter die Schar der Nachdenklichen gegangen ist, der mag den Kochtopf benötigen, die Bratpfanne benötigt er nicht!

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über das Brot.

Mag man Vegetarier oder Fleischesser sein, ohne Brot macht es keiner, ausgenommen er ist Fanatiker der Rohkost. Das Brot bleibt immer die wichtigste Nahrung, und somit ist Bekömmlichkeit und Güte des Brotes immer das Wichtigste an der Ernährung. Hier heißt es also suchen, probieren, sich Mühe geben und sich nicht auf den nächsten Bäckerladen verlassen, weil es gerade das Bequemste ist. Die gegenwärtige Zeit bringt manche Brotarten auf den Markt, die man, soviel ich sehe, wohl als gut bezeichnen kann, und es soll niemand für unter seiner Würde halten, auf die rechte Auswahl Zeit und Mühe zu verwenden, denn noch einmal: Essen ist weder eine unwürdige Last, die ein erhabener Geist zu einer „quantité négligeable" zu machen nach Kräften sich bemühen muß, noch ist es ein Haupt- und Staatsakt, der Schwerpunkt des Tagewerks, sondern es ist Form des Wachstums, und daß es auch wirklich in den Dienst des inneren Wachstums gestellt wird, das lasse jeder Denkende seine ernsthafte Sorge sein. Der Satz „Cura ut valeas" hat für den Buddhisten doppelte und dreifache Bedeutung.

Nun noch einige Bemerkungen über die Getränke. Das beste Getränk, weil das natürlichste, ist das Wasser. In der Theorie steht das ohne weiteres fest, aber der Zwiespalt

setzt schon ein, wenn man fragt, welches Wasser denn nun das zuträglichste ist: das Quellwasser, das Brunnenwasser, oder das Flußwasser, d. h. das Wasser, was unmittelbar aus der Erde bricht mit dem Anpruch unmittelbarer Reinheit oder das Wasser, das eine natürliche Filtrierung durch Sandschichten durchgemacht hat, oder endlich das Wasser, das eine künstliche Filtrierung in eigens dazu hergestellten Wasserwerken durchgemacht hat.

Wir Großstädter sind der Hauptsache nach auf künstlich filtriertes, d. h. auf Flußwasser angewiesen, und wir alle sind geneigt, das als einen Nachteil anzusehen gegenüber solchen, die Quellwasser und gutes Brunnenwasser trinken können.

Wie die „Wissenschaft" so oft alt hergebrachte Anschauungen auf den Kopf stellt, so auch hier. So viel ich weiß, ist man nach den sogenannten neuesten Untersuchungen von der Vorzüglichkeit des unmittelbaren Quellwassers nicht mehr so überzeugt wie früher. Aber das mögen die Gelehrten unter sich abmachen. Tatsache ist, daß ein gutes Trinkwasser auch einen reinen, guten Geschmack haben muß, und daß ein jeder auf diesen reinen, guten Geschmack Wert legen muß.

Man sollte es nicht glauben, wie große Geschmacksunterschiede eine scheinbar geschmacklose Flüssigkeit wie das Wasser zeigen kann. In der Oase Baalbek in Syrien gibt es eine Quelle, die nicht innerhalb der Oase, innerhalb des grünen Teiles liegt, sondern ein wenig außerhalb in der Wüste. Das Wasser dieser Quelle, an deren Namen ich mich im Augenblick nicht erinnern kann — sie steht mir nur vor dem geistigen Auge meiner Erinnerung in ihrer still-melancholischen Schönheit, von ein paar einsamen Pappeln überragt, in deren Blättern der Abendwind der Wüste spielt — ich sage: das Wasser dieser Quelle hat einen derartigen Wohlgeschmack, daß man von weit und breit herkommt, um sich aus ihr mit Trinkwasser zu versorgen, trotzdem die Oase selber gutes Wasser in Hülle und Fülle bietet.

An einem derartigen wohlschmeckenden Wasser ist mir zuerst klar geworden, daß es offenbar zwei Arten von Wohlgeschmäcken gibt: einen künstlich gemachten, aufdringlichen

Wohlgeschmack, der dazu verleitet, mehr zu essen, als nötig ist zum Sattwerden, gut genug für verdorbene Geschmäcke, und einen natürlichen, gesunden Wohlgeschmack, der nicht dazu verlockt, mehr zu essen, als nötig ist zum Sattwerden.

Trotz des Wohlgeschmackes des Wassers dieser Quelle wird durch den Geschmack niemand dazu verlockt werden, davon über den Durst zu trinken. Trotz des Wohlgeschmacks eines guten Brotes, eines reinen Reises, einer guten Kartoffel, der sauren Milch usw. wird niemand durch den Wohlgeschmack verleitet werden, über den Hunger zu essen; wenn er es doch tut, so verleitet ihn nicht der Wohlgeschmack dieser natürlichen Sachen, sondern seine Eßgier, die sich unterschiedslos auf alles wirft.

Buddhismus ist Wirklichkeitslehre, und es gibt nichts an ihm, was nicht in der Wirklichkeit seine Entsprechung fände; es gibt nichts in der Wirklichkeit, was nicht an ihm seine Entsprechung fände. In den Meditationsstufen werden zwei Arten von Wohl unterschieden: die Freudigkeit (pīti) und das Glück (sukha). Wie die Reihe der vier Jhanas sowohl wie die Stufen der Anapanasati, der achtsamen Ein- und Ausatmung zeigen, stellen beide einen inneren Entwicklungsvorgang dar, bei dem es von der Freudigkeit zum Glückszustand geht: Es gibt eine weltliche (sāmisa) Freudigkeit und eine überweltliche (nirāmisa) Freudigkeit, aber beide Formen sind, soviel ich sehe und verstehe, Formen des Wohls, die nach mehr schmecken, Formen des Wohls, in denen der Meditierende noch nicht zum vollen inneren Stillstand, zum Ruhen in sich gekommen ist. Das setzt erst ein, nachdem der Sinnende aus der inneren Entwicklungsform der Freudigkeit, die, sei sie weltlich, sei sie überweltlich, die Freude an der Freude, das heißt das Verlangen nach mehr einschließt, herausgewachsen ist und zu jenem Gleichmut gekommen ist, der Glück selber ist und unmittelbar als Glück erlebt wird.

„Und weiter noch, ihr Mönche, weilt ein Mönch nach Abtun der Sucht nach Freude gleichmütig, einsichtig, besonnen; das Glück empfindet er leibhaftig (unmittelbar, kāyena), von dem die Edlen sagen: „Gleichmütig, einsichtig, glücklich weilend — so weilt er im Besitz der dritten

Sinnung." Oder: „Dem in Tatkraft Regen erhebt sich überirdische Freudigkeit (pīti nirāmisā). Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo dem in Tatkraft regen Mönch überirdische Freudigkeit sich erhebt, zu dieser Zeit ist bei dem Mönch die Erwachung zur Freudigkeit rege, zu dieser Zeit entwickelt der Mönch die Erwachung zur Freudigkeit zu völliger Entwickelung. Dem Durchfreudigten beruhigt sich der Körper, beruhigt sich der Geist. Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo dem durchfreudigten Mönch der Körper sich beruhigt, zu dieser Zeit ist bei dem Mönch die Erwachung zur Beruhigung rege, zu dieser Zeit entwickelt der Mönch die Erwachung zur Beruhigung, zu dieser Zeit kommt bei dem Mönch die Erwachung zur Beruhigung zu völliger Entwickelung. Dem am Körper beruhigten Beglückten neigt sich der Geist zur Vertiefung. Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo dem am Körper beruhigten, beglückten Mönch der Geist zur Vertiefung sich neigt, zu dieser Zeit ist bei dem Mönch die Erwachung zur Vertiefung rege, zu dieser Zeit entwickelt der Mönch die Erwachung zur Vertiefung, zu dieser Zeit kommt bei dem Mönch die Erwachung zur Vertiefung zu völliger Entwickelung. Der ist dann in einem so vertieften Geist ganz und gar zum Gleichmut gelangt." (Majjh.-Nik. 118.)

Somit: es gibt ein Wohl des Ungleichmutes, der Unausgeglichenheit, des Verlangens nach Wohl, das keinen andern Gegenstand haben mag als eben nur sich selber, die Freudigkeit (pīti), und es gibt ein Wohl des Gleichmuts, der Ausgeglichenheit, das nicht mehr nach Wohl verlangt, und dieses Nicht⸗mehr⸗Verlangen als leibhaftiges, unmittelbares Glück (sukha) empfindet.

Wir in Tatsachen, Gegenständlichkeiten, Realitäten und ihren Zweckhaftigkeiten Verkommenen wissen nichts von derartigen geistigen Entwickelungsformen, Meditationsstufen; das Auge, der Sinn dafür muß wieder geschaffen werden und kann es nur auf eine Art: durch die Meditation selber. Man muß anfangen, man muß es selber erleben, so wird man lernen, was es ist, und es wissen. Wenn ich aber einen Vergleich geben soll, aus dem der Unterschied

zwischen Freudigkeit (pīti) und Glück (sukha) klar wird, so möchte ich diese beiden Arten des Wohlgeschmacks anführen, den künstlichen, der Verlangen nach sich selber erregt, und den natürlichen, der dieses Verlangen nicht erregt.

Nun will ich mit den angeführten Beispielen nicht sagen, daß die Natur stets und überall nur den natürlichen Wohlgeschmack zu Tage fördert, der so beschaffen ist, daß er nicht zum Essen bzw. Trinken übers Maß hinaus verleitet. Es gibt Naturprodukte, die einen den Gaumen in ausgesprochenem Maße anreizenden Geschmack haben, und zwar besonders auf dem Gebiet der scheinbar natürlichsten aller Nahrungsmittel, der Früchte.

Alle Fleischnahrung bietet die Natur in einem für den natürlichen Gaumen aufs äußerste abstoßenden Zustand, und erst die Künste der Küche sind es, die dieses Abstoßende der Fleischnahrung in ein Reizmittel des Gaumens umwandeln. Keinem natürlichen Gaumen behagt rohes Fleisch. Alle Körner-Nahrung liefert die Natur in einem für den Gaumen wenig anziehenden, indifferenten Zustand, dahingegen manche Früchte liefert sie in einem geradezu verlockenden, den Gaumen anreizenden Geschmack, abgesehen von dem verlockenden Aussehen, in dem sie solche Früchte oft gleichzeitig bietet. Wer zum ersten Male eine Mangustine in der geöffneten Schale gesehen hat und sie aus dieser Schale heraus gegessen hat, der wird wissen, was ich meine: ein geschmackliches Erlebnis, ein ans Unnatürliche grenzendes Raffinement der Natur, bei dem der erste Gedanke des nachdenklichen Menschen dieses sein sollte: Vorsicht, laß dich nicht verlocken!

Soviel über die beiden Arten der Wohlgeschmäcke, erstens den natürlichen, bei dem die Natur gleichsam uns zu sagen scheint: Das genügt zu einer würdigen, natürlichen, zweckentsprechenden Ernährung; das lockt nicht an, das stößt nicht ab; das ist der Wohlgeschmack des Gesunden, und zweitens den künstlichen Wohlgeschmack, der über das hinausgeht, was genügt und zu einem Uebermaß anreizt, aus dem dann die Folgen sich ergeben.

Und aus all dem lernen soll man dieses, daß es, wie einen Wohlgeschmack, so auch ein Wohl gibt, das mit Gier, mit Sucht, mit Greifen, mit Unersättlichkeit nichts zu tun hat, sondern sich in seiner Fülle unmittelbar als das erlebt, was es in Wahrheit ist: Das genügt! Das ermöglicht mir ein würdiges, gesundes Dasein und reizt mich nicht zu neuem Haften. Daß ein Mensch den Genüssen einer ausgesuchten Tafel zuliebe wünschen könnte, immer weiterzuleben, das ist möglich; daß er aber wünschen könnte, immer weiterzuleben, nur um aus der Quelle in der Wüste trinken zu können, von der ich sprach, das ist, wenn auch nicht unmöglich, so doch sehr unwahrscheinlich. Das ruhige Glück, das man bei solchem Genusse empfindet, macht ja auch wohl eher geneigt, jenes letzte Gück zu würdigen, das Glück der Haftlosigkeit.

Doch nun zurück zu der Frage: Was sollen wir trinken?

Wasser ist sicherlich das Beste, aber wie bei den Früchten, so muß man auch hier unterscheiden zwischen rohem und gekochtem Wasser. Wie bei einer Frucht der Zustand, in dem sie die Natur uns gibt, nicht immer der zuträglichste ist, so auch beim Wasser. Es ist nicht jedermanns bzw. jedes Magens Sache, frisches Wasser zu trinken, und doch geht es ohne Wasser nicht ab, wie es beim Essen nicht ohne Brot abgeht. Ein solcher mag dann das Wasser abgekocht und heiß trinken.

Wie man morgens das Gesicht bzw. den Körper reinigt, so sollte man auch, und noch viel nötiger, den Magen reinigen, ehe man irgendwelche andern Speisen aufnimmt. Diese Reinigung geschieht durch ein Glas Trinkwasser, das man je nachdem kalt oder heiß nehmen mag. Wer nicht die Zeit hat, diese morgendliche Magentoilette mit der nötigen Langsamkeit und Vorsicht vorzunehmen, der soll das Wasser lieber heiß trinken.

Was sollen wir weiter trinken, außer dem Wasser?

Geistige Getränke sind verboten, ausgenommen als Arznei, wo sie freilich, besonders das Bier, unter Umständen eine wichtige Rolle spielen können, wenn recht angewandt. Kaffee und schwarzer Tee sind besser zu meiden, einerseits aus gesundheitlichen Gründen, anderseits als Reizmittel; das

Gleiche, wenn auch in geringerem Maße, gilt von Kakao und Schokolade, die auf der Grenze stehen zwischen Nahrungs- und Reizmittel und überdies leicht zu einer Ueberernährung führen, wie der Tee, im Uebermaß genossen, leicht zu einer Unterernährung führt. Milch in natürlichem Zustand ist Getränk für die Periode der Zahnlosigkeit, d. h. Säuglings n a h r u n g , aber nicht Getränk für Erwachsene, ausgenommen da, wo sie für eine bestimmte Zeit zu Kurzwecken verordnet wird. Gerade über den Wert der Milch bestehen viele irrige Anschauungen, und es werden da viele Fehler begangen. Ein Getränk soll dazu dienen, Durst zu stillen, wie eine Speise dazu dienen soll, den Hunger zu stillen, und da gibt es kaum etwas Ungeeigneteres als die Milch. Der Aufgabe, den Durst zu stillen, dient sie nur, wenn sie zur Hälfte oder zu mehr als der Hälfte mit Wasser verdünnt wird. Ueberdies ist die Milch im natürlichen Zustande ein Stoff, der mit Vorliebe Krankheitskeime aufnimmt und in Zeiten von Epidemien vor allem gemieden werden muß, noch mehr wie das rohe Wasser.

Außer der stark mit Wasser verdünnten Milch sind zweckmäßige Getränke die Tees aus Hagebutten-Kernen, aus Erdbeer- und Brombeerblättern, aus Apfelschalen, Lindenblütentee und manches andere. Die gegenwärtig so sehr in Mode gekommenen Kaffee-Ersatze, Gersten-, Roggen-Kaffee usw., sind für einen dauernden Gebrauch nicht geeignet.

Alles in allem wird sich der am besten stehen, der das Wort befolgt: Trinke nur, wenn du Durst hast, und dann am besten Wasser, sei es frisches, kaltes, sei es abgekochtes, heißes. In solchem Fall das Wasser mit Zucker oder mit gezuckerten Fruchtsäften zu versetzen, ist nicht richtig; man trinkt dabei dann leicht mehr als zur Stillung des Durstes notwendig ist. Eher mag man ein wenig Honig dazutun. Dahingegen in gewissen Krankheitsfällen mag Wasser, reichlich mit Zucker oder ein wenig mit Fruchtsaft versetzt, von Vorteil sein.

Ich sprach vorhin davon, daß bei den Religionen die Hülsenfrüchte, insonderheit die Bohnen, einen schlechten Ruf hätten. Der Buddhismus scheint mit dem Christentum

insofern zusammenzugehen, als er, wie dieses auch, keine Speiseverbote kennt. Streng genommen kennt er überhaupt keine Verbote; denn seine Silas, das bezüglich der berauschenden Getränke mit eingeschlossen, sind keine Verbote, von einer höheren Instanz erlassen und mit den Schauern des Heiligen umgeben, sie sind vielmehr aus klarer Einsicht entsprungene Entschlüsse, sich aller dieser Dinge zu enthalten.

Das Christentum gibt weder ein Speiseverbot, noch gibt es ein Verbot berauschender Getränke. Und es hat recht darin, denn bei ihm hat alles ausnahmslos Sinn und Bedeutung nicht in sich, sondern erhält Sinn und Bedeutung erst von Gott aus, und da Gott hier restlos aus der Wirklichkeit hinausgedacht und ins Transzendente verlegt worden ist, so wird damit das ganze Weltgeschehen ausnahmslos dem Zähler eines Bruches gleich, der seinen wirklichen Wert aus dem Nenner „Gott" erhält. Alle Dinge, alle Vorgänge, mögen sie sein, welche sie wollen, mögen sie verlaufen, wie sie wollen, tragen ihr Gut und Schlecht nicht in sich, sondern in Gott. Die Nahrung, die ich esse, ist rein oder unrein nicht in sich, sondern wird es in Gott. Die unreinste Nahrung mag rein werden in Gott. Das Getränk, das ich trinke, ist rein oder unrein nicht in sich, sondern in Gott; auch das berauschende Getränk mag rein werden in Gott, wenn zur Ehre Gottes getrunken, wie Jesus es in der Zeremonie des Abendmahls versinnbildlicht hat. Ob ich töte, ob ich vergewaltige, das trägt sein Gut und Schlecht nicht in sich selber, sondern in Gott. Ob Töten, Vergewaltigen etwas Gutes oder Schlechtes ist, darüber entscheidet nicht es, das Töten selber, sondern dieses, ob es zur Ehre Gottes geschieht.

All diese Schrecklichkeiten ermöglichen sich mit der Transzendierung Gottes, mit seiner Verlagerung außerhalb der Wirklichkeit. Die wirkliche Erfahrung hat hier über Gut und Schlecht nichts mehr zu entscheiden, alles wird in das reine, selbstherrliche Gott-Erleben verlegt, wie der ganze Glaube auch.

Glaube ist Erlebnis schlechthin, d. h. ein Erlebnis, das von der Erfahrung aus nicht kontrolliert werden kann und sich auch nicht von ihr kontrollieren läßt und daher mit ihr in

ständigem Kampf lebt, sobald es die Erfahrungen von seinem Standpunkt aus deuten will.

Erfahrung ist das, was Sinn und Bedeutung des Weltgeschehens in die Erscheinungen selber verlegt, und die Frage, ob gut ob schlecht, ob rein ob unrein usw. erledigt sich aus den Tatsachen selber. Erfahrung ist das, was aus den Dingen selber heraus sagt: „Das ist gut, das ist schlecht", und somit zu ganz bestimmten positiven Verboten kommt. Bohnenessen ist verboten schlechthin, Alkohol ist verboten schlechthin, Töten ist verboten schlechthin und muß mit allen Mitteln verhindert werden. Die Welt, die Wirklichkeit besteht hier lediglich aus der Summe dessen, was sich sinnlich darstellt, aus der Summe der Lebenserscheinungen, und diese Lebenserscheinungen sollen aus sich selber heraus eine andere Form annehmen. Das Töten soll aus ihnen verschwinden, das Alkohol-Trinken, das Essen gewisser Speisen soll aufhören usw., kurz: jede diesseitige, soziale Religion übernimmt die Verpflichtung, die Welt besser zu machen, weil bei ihr die Welt in den Erscheinungen aufgeht. Dieses Aufgehen fällt bei einer Religion des Transzendentismus völlig fort, weil bei ihr über den Sinn der Erscheinungen ja doch nicht diese selber, sondern Gott, d. h. der Glaube entscheidet. Ob Töten gut ist, ob Armut und Hunger gut ist, darüber entscheiden nicht sie selber, bzw. der soziale Organismus, sondern Gott, und eigenmächtig deuten, urteilen, heißt ihm, dem Gott, ins Handwerk pfuschen.

Jede soziale Religion, jede Diesseits-Immanenz-Religion muß, weil für sie Töten etwas an sich Schlechtes ist, notwendig zum Pazifismus kommen, während für eine Transzendenz-Religion immer die Möglichkeit verbleibt, den Krieg im Namen Gottes zu heiligen, und nicht nur den sogenannten Glaubenskrieg, sondern jeden Krieg schlechthin, wie wir es ja beim Ausbruch des Weltkrieges erlebt haben, wo alle kriegführenden Nationen, soviel ich weiß Frankreich ausgenommen, unter eigener göttlicher Aegide ins Feld zogen.

Jede Diesseits-Religion müßte, wie sie notwendig zum Pazifismus kommt, eben so notwendig zum Vegetarismus kommen, wenn sie nicht zwischen Mensch und Tier gewisse

künstliche Wertunterschiede setzt, die den Sinn des Wortes „Töten“ in bestimmter Richung festlegen.

Das logische Denken empfindet es als etwas Unerträgliches, daß der Buddhismus, trotzdem er das Töten verbietet, das Fleischessen nicht verbietet. Als Diesseits-Religion, d. h. als Religion der Erscheinungen, wäre er damit abgetan, weil er damit die Allmacht der Logik antastet, und als Jenseits-Religion, d. h. als Religion des Erlebens, wäre er damit auch abgetan, denn das unmittelbare Erleben, d. h. der Glaube kann sich ja so gestalten, daß er die Forderung des Tötens stellt im Dienste Gottes, der letzten Endes die einzige Instanz ist, die über Gut und Schlecht zu urteilen hat. Aber man muß wissen, was im Buddhismus mit Töten gemeint ist, um diesen scheinbaren Widerspruch zwischen dem Verbot des Tötens und dem fehlenden Verbot des Fleischessens zu begreifen.

Im *Udana* wird in einem Sutta berichtet, daß der Buddha abends bei einer Lampe im Freien gesessen habe und daß an der Flamme dieser Lampe viele Nacht-Insekten zu Tode gekommen seien. Die buddhistische Logik müßte daraus einen Verstoß gegen das erste Sila folgern und die weitere Folgerung ziehen, daß abendliches Sitzen im Freien nur im Dunkeln oder bei mit einem Schutzschirm versehenem Licht erlaubt sei; der Buddha folgert nichts daraus als die Betrachtung, daß, wie diese Wesen an der Flamme der Lampe zugrunde gehen, so alle Wesen am Feuer der Lust zugrunde gehen.

Töten ist im Buddhismus nicht etwas, dessen Sinn in den Tatsachen schlechthin, in der Erfahrung aufgeht, es ist auch nicht etwas, das seinen Sinn jenseits aller Erfahrung in einem transzendenten Wesen, Gott, hat, der über die Tatsachen und ihren Sinn entscheidet, sondern es ist etwas, das seinen Sinn *im Begriff* hat.

Töten wird zum Töten nicht aus der Tatsache heraus; dann käme ich ja aus dem Töten überhaupt nicht heraus, jeder Schritt über die Erde hin, jeder Schluck Wasser machte mich zum Mörder, und der Buddha würde vergeblich lehren. Töten wird auch nicht zum Töten von einem göttlichen Richterstuhl aus, sondern Töten wird zum Töten von meinem

eigenen Miterleben aus, von meiner eigenen Begehrlichkeit, meiner eigenen Ichsucht aus. Wenn ich töte, um mir selber mehr Recht, mehr Platz zu schaffen, wenn ich töte aus Haß, aus Genußsucht, aus Roheit und aus Gleichgültigkeit usw., so ist das eben Töten, und die Entscheidung, ob Töten oder nicht, liegt nicht im sozialen Organismus und seinen Erscheinungen, noch im unerforschlichen göttlichen Ratschluß, sondern in meinem eigenen Begreifen, in der Art meines Begreifens der Wirklichkeit.

Für den, der den Buddhismus nicht begreift, nimmt er die wahrhaft unglückliche Stellung eines Menschen ein, der zwischen zwei Stühlen sitzt, die je nachdem ganz verschiedene Namen haben können. Sie mögen Glaube und Wissenschaft heißen, oder Metaphysik und Physik, Geist und Natur, Jenseits und Diesseits, Erleben und Erfahren usw. Der Buddhismus ist weder das reine, selbstherrlich-freie Erleben des Glaubens, noch ist er das an die Logik und ihre Notwendigkeiten gebundene Erfahren, er ist auch nicht ein drittes außerhalb beider, sondern er ist das, in dem die Erfahrungen dem Erleben, und das Erleben den Erfahrungen die Marschroute vorschreibt, und alles, Erfahren wie Erleben, außen und innen aufgeht im Spiel der Sankharas, im Spiel der Begriffe, das Wort „Begriff" in diesem unerhörten, wirklichen Sinn genommen, in dem es die ganze Wirklichkeit, die erfahrungsgemäße und die erlebensgemäße, in sich verschlingt.

Der Buddhismus verbietet Töten, nicht als erfahrungsgemäße Tatsache, sondern als geformtes Lebenwollen, als einen Sonderfall des Begreifens. Der Buddhismus ist weder dazu da, die Welt, d. h. die Welt der Erscheinungen, der Tatsachen, besser zu machen, sie auf Gnade oder Ungnade der Erfahrung zu überantworten, noch ist er dazu da, sie dem göttlichen Ratschluß anheimzustellen, sondern er ist dazu da, um zur Entsüchtung von aller Sucht (rāgavirāga attham; Samyutta-Nikaya IV, p. 47, Samyutta-Nikaya V, p. 27) zu führen.

„Zum Zweck der Einsicht in das Leiden wird bei mir der Heilige Wandel (das Brahmacariya) geführt." Und was ist Leiden: „Das Auge ist Leiden, die Formen sind Leiden; das

Ohr ist Leiden, die Töne sind Leiden; die Nase ist Leiden, die Gerüche sind Leiden; die Zunge ist Leiden, die Geschmäcke sind Leiden; der Körper ist Leiden, die Berührbarkeiten sind Leiden; das Denken ist Leiden, die Dinge sind Leiden". Und was im Zusammenfall von Auge und Formen usw. sich ergibt, auch das ist Leiden. Hier geht es nicht mehr um Gott, hier geht es nicht mehr um die Welt, hier geht es um die Einsicht, daß Leben ein anfangsloses Greifespiel ist, von der Sucht unterhalten und aufhörbar mit der Einsicht in sein wahres Wesen. Hier haben Dinge und Tatsachen ihren Sinn weder in sich selber noch in Gott, sondern in dem, als was ich sie begreife, d. h. ob Nichtwissen und Sucht dahinter stehen oder ob Nichtwissen und Sucht nicht mehr dahinter stehen. Nicht die rein erfahrungsgemäße Tatsache des Tötens macht es, nicht die rein erfahrungsgemäße Tatsache des Essens oder Nichtessens von diesem oder jenem macht es, sondern ob es mit Sucht geschieht oder ohne Sucht.

Ich kehre zurück zu unserm Thema über das Essen und Trinken und schließe diesen Aufsatz mit einer Aufzählung bestimmter Speiseanweisungen, weil ich weiß, daß manchem gerade mit solchen bestimmten Anweisungen gedient sein wird.

Seinen Tag, soweit er die Ernährung betrifft, soll ein jeder ausnahmslos damit anfangen, daß er seinen Magen wäscht, wie er ja auch zum mindesten Gesicht und Hände wäscht. Und der Magen hat die tägliche Wäsche durchaus notwendig, ja, notwendiger wie der äußere Körper. Der bekannte Führer der indischen Swaraj-Bewegung, der Mahatma Gandhi, hat ein Buch über Gesundheitslehre geschrieben (erschienen im Rotapfel-Verlag, Zürich), in dem er den Magen geradezu für das wichtigste Organ erklärt. Und mit vollem Recht; denn der Magen ist das Organ, das am frühesten durch Ueberfüllung übel behandelt, überdehnt, verschmutzt usw. wird und was daher auch am dringlichsten einer sorgfältigen, hygienischen Behandlung bedarf, und dazu gehört vor allem die morgendliche Wäsche. Für einen, der an sie gewöhnt ist, wird der Gedanke, eine Speise in den Magen zu schlucken, ehe er ausgewaschen ist, etwas

äußerst unbehagliches, und er wird schon zu diesem Zweck früher aufstehen, um die Zeit hierfür zu erübrigen.

Wer wirklicher Frühaufsteher ist, wer etwa um vier oder spätestens um fünf Uhr aufsteht, und erst vier oder fünf Stunden später sein Frühstück nimmt, der mag das Wasser allmählich in Schlückchen nehmen und etwas getrocknetes Obst, am besten eine oder zwei Feigen, dazu essen, die Magen und Darm nicht belasten, sondern sie kräftigen und anregen. Wer nur etwa eine Stunde vor dem Frühstück aufsteht, der mag das Wasser auf einmal und heiß trinken und braucht bzw. darf nichts dazu essen.

Zum Frühstück nehme er eine Tasse Hagebuttentee oder eine Tasse halb Milch halb Wasser oder einen andern der obengenannten Tees, und dazu esse er ein Vollkornbrot (Weizenschrotbrot oder ähnliches) mit Butter oder Honig.

Der Speisezettel zum Mittag: Reis, d. h. Naturreis, ungeschält, in halb Milch, halb Wasser gekocht, oder: Pellkartoffeln mit frischer Butter, dazu Weißkäse, leicht eingesalzen und mit Speiseöl versetzt, und Grünzeug je nach der Jahreszeit, im Sommer grüner Salat, im Winter rohes Sauerkraut mit Oel, oder Rettig, oder rohe Mohrrüben usw. Daß man gekochtes Gemüse ißt, ist nicht notwendig, doch soll es nicht gerade verboten werden, nur muß es einfach, kärglich, nicht fett gekocht werden. Zu obigem mag ein gutes Brot gegessen werden. Ist Weißkäse nicht erhältlich, so mag er durch einen Magerkäse, etwa Schweizer (Emmenthaler) ersetzt werden.

Das sei der Speisezettel für den Montag. Der Speisezettel für die übrigen Tage der Woche erübrigt sich, denn was am Montag wohlschmeckend, bekömmlich, dienlich ist, das ist es von Dienstag bis Sonntag auch. Einen Wechsel im Grünzeug bringt ja ohnehin schon die Jahreszeit mit sich, und wer will, mag den Reis durch Hirse oder Haferflocken, Grieß, Makkaroni usw. ersetzen, aber notwendig ist es nicht, und der Reis ist immer die beste aller Mehl- bzw. Körnerspeisen.

Speisezettel zum Abend: Dickmilch (ein viertel Liter), Brot, Butter oder Weißkäse, Grünzeug je nach der Jahreszeit. Wer an heißes Getränk gewöhnt ist, der mag auch abends eine Tasse Hagebuttentee usw. trinken. Der dieses

schreibt, hat lange Jahre seines Lebens, wohl an zwanzig Jahre lang, abends immer Bier getrunken, das durch langes Kochen und durch Zusatz von Zucker beim Kochen völlig alkoholfrei gemacht war. Ich habe das als ein ungemein wohltätiges, gesundes Getränk empfunden, bin erst ganz kürzlich davon abgegangen aus Gründen, die außerhalb des Kreises der Ernährungsfragen liegen.

Und die Festtage? Die mag er als solche dadurch kennzeichnen, daß er eine von diesen Mahlzeiten ganz ausfallen läßt, wie es bei uns im Buddhistischen Hause an den Uposatha-Tagen Vorschrift ist.

Wessen Magen so beschaffen ist, daß er reichlichere bzw. die zur Ernährung genügenden Mengen auf einmal nicht nehmen kann, der mag sich die erlaubte Quantität verteilen in einer Weise, wie sie ihm am besten zusagt. Auch der Buddha hat z. B. dem Mönch Bhaddali erlaubt, die tägliche Nahrungsquantität zu verteilen.

„Ich, ihr Mönche, nehme mein Mahl in einer Sitzung. Mein Mahl in einer Sitzung nehmend, fühle ich Freisein von Krankheit, von Leiden, fühle Leichtigkeit, Kraft, Wohlbefinden. Auch ihr, ihr Mönche, sollt euer Mahl in einer Sitzung nehmen. Euer Mahl in einer Sitzung nehmend, werdet ihr frei sein von Krankheit, von Leiden, werdet Leichtigkeit, Kraft, Wohlbefinden fühlen. — Auf diese Worte sprach der ehrwürdige Bhaddali zum Erhabenen so: Ich bin nicht imstande, o Herr, mein Mahl in einer Sitzung zu nehmen. Würde ich mein Mahl in einer Sitzung nehmen, so würde mir das Unbehagen und Schädigung schaffen. — So magst du denn, Bhaddali, wenn du eingeladen wirst einen Teil da essen und einen Teil aufheben und später essen.“ (Majjh.-Nikaya 65).

Ueber die Quantität der zu nehmenden Nahrung mache ich keine bestimmte Angabe in Grammen, wie es wohl in gewissen Sanatorien üblich ist. Erstens bin ich ein abgesagter Feind der Zahlen, und zweitens widerspricht es dem Geist des Buddhismus. Nicht darauf, daß man soviel oder soviel Gramm ißt, kommt es an, sondern darauf daß man nachdenklich und mit bewußter Gierlosigkeit ißt.

„Der Asket Gotama ernährt sich spärlich und ist Lobpreiser spärlicher Ernährung — wenn, Udayi, die Schüler

mich daraufhin hochschätzten, werthielten, würdigten, verehrten, so gibt es doch bei mir, Udayi, Schüler, die sich von einer Kosaka-Frucht ernähren, von einer halben Kosaka-Frucht ernähren, von einer Bilva-Frucht ernähren, von einer halben Bilva-Frucht ernähren. Ich aber, Udayi, esse wohl bisweilen von dieser Almosenschale ein gehäuftes Maß und mehr. Der Asket Gotama ernährt sich spärlich und ist Lobpreiser spärlicher Ernährung — wenn, Udayi, die Schüler mich daraufhin hochschätzten, werthielten, würdigten, verehrten, dann würden diejenigen meiner Schüler, die sich von einer Kosaka- oder Bilva-Frucht ernähren, mich nicht um dieser Eigenschaft willen hochschätzen, werthalten, würdigen, verehren." (Majjh.-Nik. 72.)

Wer merkt, daß er gierig ist und ißt, der muß eben dagegen ankämpfen und nicht den Kampf von heute auf morgen verschieben. Einst sprach ich mit einer weiblichen Kranken, die sich das unmäßige Zigarettenrauchen und Kaffeetrinken angewöhnt hatte und nun von dieser Gewohnheit nicht lassen konnte. Auf mein Verbot hin sagte sie: Nun gut, ich will mein Möglichstes tun, aber von heute auf morgen kann man wohl ein solches Laster nicht lassen. — Als ich ihr erwiderte: „Von heute auf morgen wohl nicht, aber von heute auf heute!" sah sie mich an und sagte: „Gut, ich habe Vertrauen!"

Zum Schluß noch eine Warnung: Man erwarte von einer strengen, kärglichen Diät, die auf das wirklich Notwendige eingestellt ist, nicht zu schnelle Erfolge, weder in geistiger noch in körperlicher Hinsicht; alles ist Wachstum, und Wachstum will Zeit haben. Wer drei Tage oder eine Woche oder noch länger ganz und gar fastet, um schnell, sozusagen explosiv zu höheren geistigen Fähigkeiten zu kommen, der wird vielleicht nichts davontragen als eine Schädigung seiner Gesundheit und eine noch größere geistige Verwirrung als die, in der er sich vorher schon befunden hat. Man soll lange Zeit geduldig die rechte, auf das rechte Maß beschränkte Diät beobachten; ein Jahr macht hier noch wenig, und immer gehört die rechte gedankliche Einstellung dazu.

Der dieses schreibt, hat, wie oben erwähnt, vor langer Zeit jahrelang vegetarisch gelebt, d. h. das Fleisch gelassen, nicht

aus innerem Erleben heraus, sondern auf Grund eines Programms und das Ergebnis war ein völliger gesundheitlicher Fehlschlag. Rechtes Denken führt an; erst von ihm aus erhält alles Sinn und Bedeutung, Wert und Inhalt. Wenn einer mit dem Dichter sagt: „Ich habe meine Sache auf nichts gestellt" und er ißt das, was er gerade bekommt, und ist bereit, nichts zu essen, wenn er nichts bekommt oder kein Geld hat, sich selber etwas zu beschaffen, so mag das eine große Sache sein, und der es tut, mag einer sein, von dem der Buddha sagt, daß es sich lohnt, ihm zu geben, „ein unvergleichliches Feld des Wohltuns", es mag aber auch sein, daß es nichts ist als Leichtfertigkeit, das Wort in seinem eigentlichen Sinn genommen als das Benehmen eines Menschen, der mit dem Leben leicht, gar zu leicht fertig wird, ein körperliches und geistiges Vagabundentum, das, hochgerechnet, niemandem schadet, aber auch niemandem nützt, sich selber auch nicht. Ernährung gehört zum Rechten Lebensunterhalt (sammā-ājīvo), als solche ist sie eingespannt in das Gefüge des Achtpfades, der mit der Rechten Einsicht einsetzt und mit der Rechten Vertiefung endet. Nur wenn sie, die Ernährung, als Glied in diese Kette eingespannt ist, hat sie Wert. Ist sie das nicht, so mag sie sich noch so asketisch gebärden und doch nutzlos sein.

Zu einem Zyniker, einem dieser Fanatiker der Bedürfnislosigkeit, die Bedürfnislosigkeit trieben um ihrer, der Bedürfnislosigkeit willen, sagte ein anderer: „Was prahlst du doch so mit dem Loch in deinem Mantel!" Allein das, daß man in ruppigem, zerrissenem Kleid, barfuß, barhäuptig geht und bereit ist zu essen oder nicht zu essen, je nachdem es kommt, das macht es noch nicht. Deswegen kann man doch ein süchtiger Mensch sein nach allen Richtungen hin.

Ich denke, ich habe es schon einmal irgendwo geschrieben, aber es schadet nicht, wenn ich es noch mal schreibe: Als ich vor vielen Jahren auf der Insel Ischia war, sah ich zwei Burschen, die jeder ein Stück trocken Brot in der Hand hatten und dieses in das durchaus nicht reine Wasser des Hafens tauchten, um es sich schmackhafter zu machen. Solch eine Sache vergißt man nicht, und wohl dem, dem sie zu dem

wird, was sie werden soll: weder Programm nach der einen Seite hin noch Programm nach der andern Seite hin, sondern ein Erlebnis, das zu innerem Wachstum führt.

ZEITSCHRIFT FÜR BUDDHISMUS

Oskar Schloß Verlag München Neubiberg.

Das letzte Heft (Siebenter Jahrgang, Zweites Heft) eröffnet sich mit der Uebersetzung des Samyutta-Nikaya I von Prof. Geiger, Abschnitt. Nandana-Vagga.

Im zwölften Sutta fällt mir auf, daß Prof. Geiger das Wort Upadhi mit Lebensnotwendigkeiten übersetzt. In dieser Uebersetzung liegt doch die Gefahr, daß man zu weit von buddhistischem Denken abirrt. Lebensnotwendigkeit, d. h. das was da sein muß, damit Leben da ist, sind Nichtwissen und Durst. Das Synonym für upadhi ist, wie Majjhima-Nikaya 121 (III p. 108) zeigt, das Wort jīvita paccayā, was nicht Lebensnotwendigkeit bedeutet, sondern Hilfsmittel zum Leben, Lebensbedingungen, Lebensmöglichkeiten. „Es gibt hier noch diese Belastungsmasse: nämlich des Lebens Bedingungen als ‚dieser Körper mit seiner Sechssinnenheit'."

Dieser „Leib mit seiner Sechssinnenheit" ist nicht notwendige Vorbedingung des Lebens, sondern sein Unterhaltungsmittel, die Lebensmöglichkeit, an der der Durst sich abspielt. Wie die Notwendigkeit der Flamme nicht im Brennstoff steckt, sondern im Zündfunken, so steckt die Notwendigkeit des Lebens nicht in körperlicher Substanz, in den Upadhis, sondern im Durst.

Hierbei ist freilich zu bedenken, daß in buddhistischer Wirklichkeitslehre, d. h. in der Wirklichkeit Notwendigkeit Sinn und Bedeutung nur hat in Abhängigkeit von Freiheit, und Freiheit Sinn und Bedeutung nur hat in Abhängigkeit von Notwengigkeit (vgl. hierzu den Aufsatz Gesetz und Freiheit) und daß zwischen beiden scheinbaren Gegensätzen die Möglichkeit steht als das, aus dem es zur Freiheit wie zur Notwendigkeit gehen kann. Hier gilt der Satz: Die

Möglichkeit wird zur Notwendigkeit ebenso wie der Satz: Die Möglichkeit wird zur Freiheit. Gewiß gibt es eine Freiheit, aber sie stammt aus der Notwendigkeit, gewiß gibt es eine Notwendigkeit, aber sie stammt aus der Freiheit. Leben ist nicht frei, Leben ist nicht Notwendigkeit, Leben ist die Möglichkeit, aus der es in Freiheit wie Notwendigkeit gehen kann. Und diese Möglichkeit, das ist das Substratum des Lebens, die Upadhis. Wer Gedanken hat zu denken, der denke es aus!

Dieses Heft enthält ferner einige wertvolle Beiträge zur Geschichte des Buddhismus.

Sehr erfreulich zu lesen ist in dem Artikel von W. A. Unkrig: Aus den letzten Jahrzehnten des Lamaismus in Rußland, der Bericht über die buddhistische Hochschule im Gebiet der Kalmüken des Gouvernements Astrachan. Im Programm dieser Hochschule heißt es: „Ziel der Anstalt ist es, ihren Schülern die Gebote und den Willen Buddhas, des Meisters zu erklären, ihnen zu zeigen, wie man dem Uebel steuern könne, sich fern zu halten habe vom Bösen, recht im Reden zu verfahren und durch Erkenntnis des wahren Sinnes eines rechtschaffenen Wandels zum Nirwana zu streben habe. Der Lehrgang dieser Anstalt — der Unterricht wird in kalmükischer und tibetischer Sprache erteilt — erstreckt sich einschließlich der Wiederholungskurse auf die Kleinigkeit von achtzehn Jahren.“ Ferner: „Die zwischen Vorlesungen, Gebet und Studien wechselnde Hausordnung der Coiri ist sehr streng, verbietet Rauchen, Trinken, Kartenspielen und Marktbesuch, macht Einfachheit in der Kleidung und Zellenausstattung zur Pflicht und läßt für den Schlaf nur sechs Stunden übrig. Feste Speisen wie z. B. Fleisch zu genießen ist gemäß den altbuddhistischen Vorschriften des Vinaya verboten, da das die Urteilsfähigkeit trübt und Schlafsucht herbeiführt.“

Interessant ist auch der Artikel von Käte Franke über Nichirens Charakter, ein Artikel, der freilich, so weit ich sehe, der Hauptsache nach ein Auszug aus dem Buch K. Satomi: Japanese Civilization, its significance and realisation, ist.

E. L. Hoffmann gibt eine Uebersetzung des Abhi-dhammattha-Sangaha, das Werk eines Thera Anuruddha, der gegen das zehnte Jahrhundert p. Chr. in Polanaruwa in Ceylon lebte. Es stellt einen kompendiumartigen Auszug aus dem ganzen Abhidhamma dar und wird in buddhistischen Ländern sehr hoch geschätzt.

So verdienstlich solch eine Uebersetzung ist, so würde sie doch erst ihren vollen Wert durch die Mitherausgabe des Pali-Textes erhalten. Vielleicht entschließt sich der Verlag, den auch noch zu bringen.

Die Uebersetzung gibt in den Anmerkungen verschiedene gute Hinweise. Die Uebersetzung von cittam freilich mit „Bewußtsein" scheint mir nicht sehr zweckmäßig zu sein, weil man dann, wie der Verfasser auch auseinandersetzt, mit dem Plural cittāni in Uebersetzungsschwierigkeiten kommt, indem es einen Plural von Bewußtsein nicht gibt. H. bildet deshalb das Wort Bewußtseinsklassen, aber die cittāni sind die Denkvorgänge, die mit Bewußtsein identisch sein können, es aber nicht zu sein brauchen, indem sie zu ihm in einem Wachstumsverhältnis stehen.

Auf Seite 187 sagt H.: „Daß durchaus nicht jeder Bewußtseinsinhalt oder jede Tat (was im Grunde genommen dasselbe ist, da letztere aus ersterem geboren wird) karmabildend ist, gehört zu den wenig beachteten Lehren des Buddhismus." Das ist durchaus richtig und eine notwendige Einsicht. So lange man sich darüber nicht klar ist, müßte ja die letzte Einsicht, der Ablösungsvorgang, der in dem Satz sich darstellt: „Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein" (vimuttasmiṁ vimuttaṁ iti ñānaṁ hoti) letzte und intensivste Form der Bindung selber sein. Wie Essen nicht an sich Ernährung und damit neuer Lebensaufbau ist, so ist auch Denken nicht an sich Ernährung und damit neuer Lebensaufbau. Es kommt alles auf den dahinter stehenden zureichenden Grund des Spieles, das Nichtwissen an. Ist Nichtwissen da, so ist freilich Bewußtsein ebenso gut kammabildend wie Essen und Trinken; ist es nicht mehr da, so entwickeln sich jene Dhammas, jene Bewußtseinszustände, die nichts sind als das Erlebnis, das unmittelbare Erlebnis des Abreifens vom Ganzen, des Aufhörens, des Verlöschens.

Eine traurige Rolle in diesem an gehaltvollen Aufsätzen reichen Heft spielt die „Adresse an den Ostasiatischen Buddhistischen Kongreß in Tokio", gehalten von Herrn Bruno Petzold, Professor in Tokio, im November 1925.

Petzold ist der Ansicht, daß „das reine Wasser des Mahayana imstande ist, die Menschheit zu erfrischen und zu stärken." Wer zweifelt daran? Das tut jeder andere Katholizismus auch, wie könnte er sonst als Katholizismus Daseinsberechtigung haben, wenn nicht durch seine Fähigkeit, Leben in seinen Ansprüchen und seiner Daseinsberechtigung zu stärken! Aber das ist ja gerade Sinn und Wesen des echten Buddhismus, daß er den einzelnen an der Wertbeständigkeit und Daseinsberechtigung des Lebens stutzig macht, einerlei, wie und wo dieses Leben sich erlebt.

Dementsprechend sagt P. weiter: „Dieses Evangelium der Einheit der Menschheit ist nachdrücklich vom Mahayana-Buddhismus gepredigt worden, und im Mahayana-Buddhismus mit größtem Nachdruck von der Tendai-Schule, die die ganze Welt als eine Realität ansieht und jeden Teil in ihr als eine Verkörperung des Absoluten" (S. 194). Himmel und dreiunddreißig! Haben denn diese Hinterwäldler des Buddhismus noch nie etwas darüber gehört, daß der Buddha ja gerade der Einzigartige ist, der den Menschen die Augen darüber öffnet, daß aus dieser scheinbaren All-Einheit, die mich, den einzelnen, von Anfangslosigkeit angesogen hat in Nichtwissen und Durst, ein Entrinnen, ein Ausscheiden, ein Aufhören, ein Verlöschen möglich ist! Daß diese Möglichkeit mit der Tatsache Bewußtsein sich eröffnet, und daß Bewußtsein seine höchste Obliegenheit nicht dadurch erfüllt, daß es sich selber dazu benutzt, um sich bewußt ans Ganze anzuschließen, also das zu tun, was unbewußt von Anfangslosigkeit her geschehen ist, sondern daß es seine höchste Obliegenheit nur dadurch erfüllt, daß es die mit seinem Dasein sich eröffnende Tür zum Entrinnen auch wirklich zum Entrinnen, zum Ausscheiden, zum Aufhören für immer nützt!

Es ist doch wahrhaft erstaunlich, wie alle Irrwege immer nach dem gleichen Schema verlaufen. Die von dem Vor-

tragenden erwähnte Tendaidoktrin ist ein „System, das die große Lehre der Identität der Kontraste, der Einheit des Subjekts und des Objekts" lehrt.

Das ist unweigerlich der eine der beiden Irrwege, zu denen man kommen muß, wenn man den Buddha rein begrifflich verarbeitet, ohne ihn zu verwirklichen. Der andere ist die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt, wobei dem Objekt an sich als rein sinnlich-empirischer Tatsache ein Subjekt an sich als reines metaphysisches Sein (Attā) gegenübersteht. Diesen letzteren Irrweg ist manch einer gegangen, gegenwärtig geht ihn mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Reklame G. Grimm. Beide Wege haben den unleugbaren Vorzug einer unwiderstehlichen Logik. Die Logik des Satzes: „Wenn ich mich selber als anattatā begreife, so muß ein Ich da sein, das diesen Begreifensakt vornimmt und damit sich selber als außerhalb der anattatā, d. h. als attā erweist" ist zwingend, aber der logische Irrweg stammt aus der Vorbedingung des Verfahrens, der reinen Fiktivität des Standpunktes. Denn ein Ich außerhalb des Spiels der Greifegruppen, d. h. außerhalb der Wirklichkeit, ist eine Fiktion. Ist die einmal vollzogen, so stellt die Logik sich ein in einer Zwangsläufigkeit, die dem der sie gerufen hat, am gefährlichsten wird. Der Standpunkt, von dem aus ich mich selber als anattatā begreife, ist eben kein Standpunkt an sich außerhalb, sondern steht mit dem Gegenstand des Begreifens im Verhältnis des Wachstums, womit die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt sich ebenso ausschließt, wie die Identität beider, weil der Standpunkt, von dem aus bisher beide da waren, der Begriff, in der gärenden Masse der Wirklichkeit mit untergeht. Den begrifflichen Standpunkt festhalten und von ihm aus Buddhismus treiben, das heißt die Tür von innen verriegeln und dann den Weg ins Freie suchen. Wie solch ein Mensch sich selber den Ausweg ins Freie versperrt durch seine eigene Torheit, so versperrt sich einer, der am Begriff festhält, selber das Ziel, das der Buddha zeigt.

„Leben und Leib sind das Gleiche, das ist das eine Ende; Leben und Leib sind Gegensätzliches, das ist das andere

Ende. Diese beiden Enden überkommend, zeigt der Vollendete in der Mitte die Lehre: In Abhängigkeit von Nichtwissen die Sankharas usw.“ (Samyutta-Nikaya II).

Vor einiger Zeit veröffentlichte der Herausgeber der Zeitschrift für Buddhismus, Herr Oskar Schloß, ein Rundschreiben, in dem er, dem Sinn nach gesprochen, die Bestrebungen derer tadelte, die dem Buddhismus die Möglichkeit, sich aufs Metaphysische zu stützen, entziehen wollen. Er meinte (dem Sinn nach), daß der Buddha ja selber Dinge anerkannt habe, vor denen es besser sei, „in Ehrfurcht zu verstummen“, das heißt, auf Deutsch gesagt: der Buddha habe selber vor einem Metaphysikum irgendwelchen Namens (Gott, Sein, All, Selbst usw.) seine Reverenz gemacht.

Wäre das so, so brauchten wir keinen Buddha und kein Buddhawort; aber es ist eben nicht so! Der Buddha anerkennt weder noch verwirft er die metaphysisch-fiktive Weltanschauung des Glaubens oder die physisch-hypothetische Weltanschauung der Wissenschaft, sondern er zeigt in seiner Lehre vom Ametaphysischen (anattā), daß beide aus einem falschen Einsatzpunkt hervorgehen, und daß beide als in sich wesenlos dahinfallen mit der Richtigstellung des Einsatzpunktes. Wenn ein Erwachsener auf die Frage eines Kindes nach dem Weihnachsmann nicht antwortet, so verstummt er deswegen noch nicht in Ehrfurcht vor einem Höheren, sondern er wartet ab, bis die Einsicht genügend gewachsen ist, um die Wesenlosigkeit derartiger Fragen zu erweisen.

Auf dieses Rundschreiben des Herrn Schloß hin haben die Mitglieder des Buddhistischen Hauses unter Führung unseres Hausordners, des Herrn K. Fischer, sich mit einem Schreiben, dessen Inhalt ich durchaus gebilligt habe, an Herrn Schloß gewandt, um ihm seine zum mindesten bedenkliche Ausdrucksweise vorzuhalten. Wie zu erwarten war, ist dabei nichts herausgekommen; aber ich sage: Es ist sicherlich schlimm, wenn derartige irrige Vorstellungen irgendwo bestehen; es ist aber doppelt und dreifach schlimm,

wenn sie an einer Stelle bestehen, die innerhalb der buddhistischen Bewegung einen so hervorragenden Platz einnimmt, wie Oskar Schloß in München-Neubiberg ihn einnimmt, und wenn sie von einer Persönlichkeit ausgehen, die im übrigen so große Verdienste um die Verbreitung des Buddhismus hat, die so große Opfer für diese Verbreitung bringt, und der ich persönlich zu so großem Dank verpflichtet bin!

Damit komme ich auf den Vortrag Petzolds in Tokio zurück. Sicherlich ist er ein interessantes Dokument und gehört in eine Zeitschrift, die den Buddhismus rein als historische Erscheinung in allen ihren Phasen verfolgt, aber was soll der wirkliche Sucher und Denker sagen, wenn er nun plötzlich, von der anattā-Lehre des Buddha kommend, erfährt, daß „die ganze Welt eine Realität ist und jeder Teil eine Verkörperung des Absoluten"! Ich meine, ein Warnungszeichen wäre an solcher Stelle das mindeste gewesen, was man von dem Herausgeber hätte erwarten können, falls er selber anderer Ansicht bzw. Einsicht ist; nicht als Herausgeber an sich — der steht über allen Ansichten und darf gut und schlecht mit anderem Maßstab messen, wohl aber als Herausgeber, der gleichzeitig Leiter des Bundes für Buddhistisches Leben ist, d. h. sich selber als Buddhisten bekennt. Wenn Herr Schloß sagen würde: „Ich bekenne mich zum sogenannten Mahayana-Buddhismus!" so würde ihm das sicherlich niemand verdenken, am wenigsten das Buddhistische Haus in Frohnau, aber auch diese Stellungnahme überhebt ihn meiner Ansicht nach nicht der Verpflichtung, Mahayana und andere abwegige Strömungen rein begrifflich vom echten Buddhawort abzugrenzen, damit die zarten geistigen Pflänzchen unter seinen Lesern keinen Schaden leiden.

Möge es allen Wesen wohl ergehen!

RELIGIÖSE SELBSTHILFE

Die folgenden Bemerkungen schließen sich an ein im Verlag Collignon, Berlin 1925 erschienenes Buch von Wilh. Bruhn.

Daß heute allerorts ein Suchen herrscht, besonders auf religösem Gebiet, das ist zweifellos, und insofern ist unsere elende Zeit voll von Hoffnungen — könnte es sein, wenn es sich um ein wirkliches Suchen handelte. Das nenne ich kein Suchen, das gleich mit dem Ziel seines Suchens einsetzt.

Das vorliegende Büchlein ist voll von trefflichen Gedanken, ja nicht nur das! es ist auch voll von trefflichen Entschlüssen. Der Vorschlag zu einem allgemeinen religiösen Bund, wenn es sein muß, außerhalb der Kirche, mit dem der Verfasser sein Buch abschließt, ist sicherlich kein schlechter Vorschlag. Zwischenhandel wirkt überall verteuernd und damit ungünstig. Also weshalb soll der Versuch, ihn auszuschalten und seine Ware direkt vom Erzeuger zu beziehen, nicht auch auf religiösem Gebiet gelten? Man setzt sich eben direkt mit Gott in Verbindung, unter Ausschaltung des priesterlichen bzw. pfarrlichen Zwischenhandels. Der Gedanke ist sicherlich gesund, tüchtig, modern, nur er vereint sich nicht mit der echten Suche.

Der Verfasser sagt (S. 13): „Suchende sind wir geworden, aber werden wir auch finden?" und weiter: „Wir wollen glauben, aber wir wollen auch wissen, wie wir mit unserm Glauben daran sind". Das heißt etwa so viel, als wenn einer sagt: „Wir wollen die Lider schließen, aber wir wollen dabei doch die Dinge sehen, wie sie draußen sind."

Einer der auf die Suche geht mit dem Ziel „Gott", dem muß ich zurufen: „Mann, was suchst du denn noch? Du hast ja das Ziel deines Suchens!" Wem die Welt eine „Zeitung ist, deren Buchstaben die Sterne, deren Inhalt die Liebe und deren Verfasser Gott" ist — ich möchte wohl wissen, was der überhaupt noch zu suchen hat! Und daß er tatsächlich nichts mehr zu suchen hat, das erweist sich mit peinlichster Deutlichkeit daraus, daß jeder Versuch des Suchens, d. h. jeder Versuch, seinen Weg zu Gott anzutreten, ihn auf falschen Weg führt, wie unser Verfasser,

in ahnungsloser Naivität sagt: „Wir wollen glauben, aber wir wollen auch wissen, wie wir mit unserm Glauben daran sind."

Mann, was würdest du zu einem Menschen sagen, der da fordert: „Ich will schlafen, aber ich will auch meinen Schlaf genau beobachten und wissen, wie ich zum Einschlafen komme." Allein vernünftige, fortschrittliche, zeitgemäße Anschauungen über Religion und Glauben machen es nicht; sie müssen auch der Wirklichkeit standhalten, und da wird man es ja merken, daß ein Mensch, wie er „nicht Gott dienen kann und dem Mammon", so auch nicht dem Glauben dienen kann und dem Wissen. Da lobe ich mir den großen Denker Pascal, dieses echt-gläubige Herz, und den tiefsinnigen Ausspruch, den sein Gott ihm in mystischer Zwiesprache zuruft: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest." Ein Gläubiger, der noch sucht, ist kein Gläubiger, und ein Sucher, der sein Ziel schon in Händen hat, ist kein Sucher.

Der Verfasser spricht von der religiösen Not unserer Zeit, „deren eigentlicher Stachel dieser ist, daß wir auch keinen Helfer wissen in unseren Nöten." Der Verfasser mag sich gesagt sein lassen: Für wirkliche Sucher, d. h. für Sucher, die ihr Ziel nicht schon kennen, wenn sie auf die Suche gehen, gibt es Helfer. Voraussetzung ist nur Ehrlichkeit sich selber gegenüber und Unvoreingenommenheit beim Suchen.

Der ehrliche, unvoreingenommene Sucher sucht nicht Gott, sondern die Wirklichkeit; er spricht von Gott, aber er meint damit die Wirklichkeit, so lange sie ihm noch Problem ist. Gott ist nichts als einer der vielen Ausdrücke für die Wirklichkeit in ihrer Problematik. Man soll doch in Gottes oder meinethalben auch in des Teufels Namen warten, bis diese Problematik sich gelöst hat, ehe man voreingenommenerweise dem bloßen Notbehelf- und Stützbegriff eine bestimmte Deutung gibt.

Auf die Frage „Ist Gott?" hat der Buddha mit Schweigen geantwortet. Warum? Gewiß ist Gott, aber nicht in dem Sinn, wie der Gläubige es meint, d. h. als fix und fertige, für immer und ewig festgelegte Tatsache, sondern als eine

der Formen, in denen die Problematik des Daseins für das begriffliche Denken sich ballt. Daß das nicht die entscheidende, wirklich bedeutende Form ist, das erweist sich ja daraus, daß die gleiche Problematik der Wirklichkeit die Möglichkeit ergibt, sie in die Form der mechanisch-materialistischen Weltanschauung zu ballen.

Für den unvoreingenommenen Denker hat die Anschauung der Wissenschaft, daß die Tatsache „Wirklichkeit“ sich aus ihr selber heraus, aus den einzelnen physischen Vorgängen begreifen läßt, ebensoviel Berechtigung wie die Anschauung des Glaubens, daß die Tatsache „Wirklichkeit“ auf eine metaphysische Kraft jenseits ihrer hinweist. Ich möchte wohl wissen, wo der Standpunkt sein sollte, von dem aus man die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten treffen könnte; wo das Schlachtfeld liegen sollte, auf dem die Entscheidung für Glauben oder Wissenschaft sich ausfechten könnte. Es gibt nur *ein* Schlachtfeld, auf dem der Kampf sich ausfechten müßte, es gibt nur *eine* richterliche Instanz, von der er entschieden werden müßte, das ist der Begriff, und der ist hier gleichzeitig der Angeklagte, denn Glaube wie Wissenschaft sind ja selber nur Formen, unter denen der Begriff, das begriffliche Denken, die Wirklichkeit erfaßt. Daß er sie einmal in der Form der Unbegreifbarkeit begreift, d. h. als Glaube, sie einmal in der Form der (potentiellen) Begreifbarkeit, d. h. als Wissenschaft begreift, das ist ein sekundärer Unterschied, der demgegenüber, daß beide, Glaube wie Wissenschaft, Ergebnisse des begrifflichen Denkens sind, nicht ins Gewicht fällt. Und wo der Angeklagte sich selber zum Richter aufwirft, da ergibt sich nichts als ein endloser Prozeß, indem jeder Versuch, eine Entscheidung zu fällen, immer wieder neues Anklagematerial auswirft, über das wieder ein Urteil gefällt werden muß usw. ad infinitum. Es ist wie bei einem Schiff, das über seine eigene Bugwelle hinausfahren will und dabei nichts erreicht als das Aufwerfen immer wieder neuer Bugwellen.

Man soll sich doch darüber klar werden, daß Wirklichkeit weder eine Unbegreifbarkeit, d. h. Glaubensgegenstand ist, noch Begreifbarkeit, d. h. Beweisgegenstand ist, sondern daß

sie *Problem* ist. So lange man sie im Sinne des Glaubens als Unbegreifbarkeit oder im Sinne der Wissenschaft als Begreifbarkeit ansieht, schließt sich das, auf Grund dessen man sie so begreift, nämlich der Begriff, automatisch, selbsttätig aus ihr aus, und macht sich zu einem Standpunkt ihr, der Wirklichkeit gegenüber. Erst wenn man die Wirklichkeit als das beläßt, was sie ist: Problem, d. h. etwas, das oberhalb Begreifbarkeit und Unbegreifbarkeit steht, erst dann ergibt sich eine Wirklichkeit, die das, auf Grund dessen sie *als* solche da ist, nicht selbsttätig ausschließt, und zu einem Standpunkt ihr gegenüber macht, sondern in ihre Problematik mit einschließt. Wirklichkeit faßt sich selber zusammen in ihrer Problematik; die Gegenstände draußen als *Problem schlechthin*, und der Begriff, auf Grund dessen die Wirklichkeit *als* solche da ist, als *Problem an sich*, das Wort „an sich" nicht im dogmatisch-philosophischen Sinne genommen, sondern im wirklichen Sinne des Problems am eigenen Leibe, an sich, dem Begriff selber, wie er sich im Selbstbewußtsein, im Bekenntnis des „Ich bin Ich" erlebt.

Wer nicht die Unvoreingenommenheit besitzt, dieses *Ich bin Ich* als das zu begreifen, was es ist: weder als eine Identifikation eines Ich sich selber gegenüber und somit ein unmittelbarer Zusammenfall mit sich selber, noch als ein mittelbares Nacheinander der Erfahrung und somit einzig reine Erfahrung, weil einzig reines Nacheinander, sondern als ein *Unmittelbar-Mittelbares*, das heißt als einen Wachstumsvorgang, der ist nicht mit dem Zeichen des wirklichen Denkers gezeichnet.

Der wirkliche Denker anerkennt weder die Unmittelbarkeit des Glaubens noch die Mittelbarkeit der Wissenschaft; er anerkennt nur das, was beide in sich begreift: die Problematik aller Wirklichkeit. Für ihn, den wirklichen Denker, ist der Glaube nichts als Fiktion, die Wissenschaft nichts als Hypothese, und den Wert beider bemißt er nicht nach ihrer Zweckmäßigkeit, das heißt danach, inwieweit sie dem Leben und seinen Zwecken, physischen oder metaphysischen, dienen, sondern nach ihrem Wirklichkeitsgehalt; wo dann beide dem gleichen *Es genügt nicht* verfallen, indem

beide den Begriff zum Mittel und Werkzeug machen, um die Wirklichkeit zu begreifen, obwohl doch dieses vermeintliche Mittel und Werkzeug Wirklichkeit selber ist, ja jene lebendige Wirklichkeit, an der man das Wirken, das Wachsen erleben kann, Wirklichkeit im status nascendi.

Erst wenn man zur Einsicht in die Problematik der Wirklichkeit gekommen ist, zur Einsicht, daß der Begriff, d. h. das mit dem man sie, die Wirklichkeit bisher begriffen hat, selber Problem, und zwar Problem an sich ist, erst dann bekommt das feine Wort von der religiösen Selbsthilfe Sinn und Bedeutung.

Daß man des Begriffes, d. h. des Problems an sich kraft des begrifflichen Denkens sollte Herr werden können, das ist so undenkbar, wie es unmöglich ist, daß der Griff sich selber greift, daß die Schneide sich selber schneidet. Um des Problems an sich Herr zu werden, bedarf es der Belehrung, und der Lehrer ist der Buddha, der Tathāgata, d. h. der Dahin-Gelangte, der den Weg Gegangene, den Weg, der nicht durch das begriffliche Denken führt, sondern durch Opfer und Entsagen, durch Aufgehen und Lassen gangbar.

Nur dem, der bereit ist zu lassen, aufzugeben, zu entsagen, öffnet sich das Tor der Wirklichkeit. Alle Problematik der Wirklichkeit, objektive wie subjektive, gegenständliche wie begriffliche, löst sich in einem einzigen großen Aufatmen, in einer einzigen Einsicht: Aufhörbarkeit, und es gibt nur einen Weg, auf dem sie zugänglich wird: das Aufhören.

Der Buddha ist weder ein von göttlicher Gnade Erleuchteter, noch ein durch Schlußfolgerungen zum Ziel Gelangter, er ist weder ein Gläubiger noch ein Wissenschafter, sondern er ist der Mann der religiösen Selbsthilfe, ihr Prototyp, wie er sich in jedem neuen Buddha immer wieder neu erlebt als Ergebnis und Frucht des Bodhisattatums, jener unerhörten Reihe unerhörter Akte des Entsagens, des Aufhörens, aus denen schließlich die Einsicht in die Aufhörbarkeit alles Daseins reift als köstlich-seltenste Frucht am Baum der Kappas.

Und von ihm, dem jeweiligen Buddha, dem jeweiligen Tathāgata aus bekommt dann das Problem der religiösen Selbsthilfe für uns andere, die Nachwandler, Sinn und Be-

deutung. Mit ihm, dem jeweiligen Buddha, ersteht wahres Lehrtum, d. h. jenes Lehrtum, das nichts zu geben braucht als nur den reinen Lehranstoß, aus dem sich dann alles andere weiter entwickelt, durch Anstrengung, durch Nachdenken, durch rechten Wandel.

„Ihr selber müßt euch eifrig müh'n,
Nur Lehrer sind Tathāgatas."

(Dhammap. 276.)

Einen anderen Weg der religiösen Selbsthilfe als den über den Buddha und seine Belehrung, den kenne ich nicht und den gibt es auch nicht.

Verehrung ihm, dem Lehrer!

ORDNUNG FÜR DIE BENUTZUNG DER KLAUSE

Das Buddhistische Haus hat der Hauptsache nach drei Aufgaben:

1. die reine Lehre zu zeigen,
2. einen örtlichen Mittelpunkt des Buddhismus im Westen zu bilden,
3. der meditativen Praxis zu dienen.

Für diesen letzten Zweck ist vorläufig abseits eine Klause hergestellt worden. Wenn sich später die Notwendigkeit herausstellt und die Mittel dazu vorhanden sind, sollen noch andere solche Klausen errichtet werden.

Die Klause soll nicht nur den Insassen des Buddhistischen Hauses, sondern auch fremden Buddhisten zur Verfügung stehen. Sie darf immer nur jeweils von einer Person benutzt werden.

Die Benutzungsdauer erstreckt sich auf die Zeit von 24 Stunden mindestens bis auf der Regel nach eine Woche, doch kann die Dauer verlängert werden, wenn keine Ansprüche auf Benutzung von anderer Seite vorliegen.

Wer sich in die Klause zurückzieht, darf täglich nur eine Mahlzeit einnehmen, die bis gegen Mittag beendet sein muß.

Er selber darf in die Klause keinerlei Nahrungsmittel außer Wasser mitnehmen. Die für ihn notwendigen Speisen werden ihm durch den Speisenzuträger gebracht, den die Hausleitung bestimmt. Die Unterhaltung zwischen dem Meditierenden und dem Speisenzuträger muß sich auf das durchaus Notwendige beschränken.

Wer die Klause nur auf 24 Stunden benutzt, darf fasten; wer länger fasten will, bedarf der Erlaubnis des Hausleiters.

Meditierende, die nicht Insassen des Buddhistischen Hauses sind, werden während der Zeit der Meditationsübungen von seiten des Hauses mit Speise versorgt.

Wer die Klause abends bezieht, muß mittags die letzte Mahlzeit genommen haben; wer sie mittags bezieht, muß morgens die letzte Mahlzeit genommen haben.

Der Meditierende erhält im Winter den nötigen Vorrat an Kohlen und darf an Kleidern und Bedeckung das mit sich nehmen, was er zu seiner Gesundheit für nötig hält. Federbetten sind verboten.

Der Meditierende darf bei Tage nicht schlafen und bei Nacht (abends 6 Uhr bis morgens 6 Uhr) nur im mittleren Teil. Sich durch Weckeruhr wecken zu lassen, ist nicht zu empfehlen; der Klausenbewohner soll sich gesammelten Sinnes und mit dem festen Vorhaben, zur Zeit aufzuwachen, schlafen legen. Mitnehmen einer Taschenuhr ist erlaubt, aber nicht, um die Tageszeit, sondern um die ansteigende Fähigkeit zu den Uebungen (Sitz usw.) kontrollieren zu können.

An Lesestoff darf er nur das Buddhawort (im Urtext oder in Uebersetzung) mitnehmen. Alle andere Lektüre, auch solche über den Buddhismus, ist verboten.

Der Meditierende darf keine Briefe oder sonstigen Nachrichten empfangen, ganz gleichgültig, was sie enthalten. Wenn er meint, daß er sich für länger als 24 Stunden nicht zurückziehen kann, ohne von den für ihn eingegangenen Nachrichten und sonstigen Obliegenheiten Kenntnis genommen zu haben, so kann er die Klausur nach je 24 Stunden unterbrechen und sie nach Empfangnahme der Nachrichten jedes-

mal von neuem aufnehmen, vorausgesetzt, daß inzwischen nicht andere Bestimmung über die Klause hat getroffen werden müssen.

Der Meditierende darf jederzeit seine Uebungen aufgeben, wenn er meint, daß der Versuch seine Kräfte übersteigt.

UNSERE BÜCHER

Karman, Ein buddhistischer Legendenkranz, übersetzt von H. Zimmer, Verlag F. Bruckmann A.-G., München 1925.

Vier Erzählungen, aus einem 38 Legenden enthaltenden Sanskrit-Werk übersetzt. Am schönsten ist die Erzählung vom König Kanakavarna, der bei einer großen Hungersnot, als in ganz Indien nur noch eine Mahlzeit für den König da ist, diese einem Pacceka-Buddha gibt, der ihm die Wohltat antut, ihn um Speise zu bitten. Ueberreicher Segen, sofort sich zeigend, ist der Lohn für dieses Werk des Entsagens.

Prof. Zimmer hat dem Buch gehaltvolle Anmerkungen gegeben, aus denen mir besonders die Stelle gefällt (S. 203), wo er über das Erlebnis der Freiheit spricht, die ebenso wie das Karma einen „vegetativen" Charakter hat — wie ich in diesem Heft an anderer Stelle gesagt habe: Freiheit im herkömmlichen Sinne gibt es im Buddhismus, d. h. in der Wirklichkeit nicht, es gibt nur Frei werden aus dem Stande der Notwendigkeit.

Die Art, wie Prof. Zimmer gewisse Termini übersetzt (z. B. Pacceka-Buddha als Erleuchtet-Einsamer, sugato als Heilgänger usw.), mutet stellenweise etwas fremdartig an.

Der Verlag hat das Büchlein gut ausgestattet.

Sivaitische Heiligenlegenden, aus dem Tamil übersetzt von H. W. Schomerus. Verlag E. Diederichs, Jena 1925.

Wie es kein Zufall ist, daß der Buddha im heiligen Mittelland Indiens aufgetaucht ist, so ist es auch sicher kein Zufall, daß seine Lehre in gewissen Ländern weniger als in andern hat Fuß fassen können. Das Dreieck im Süden des heiligen Jambu-Landes war, so viel wir wissen, der Teil Indiens, der dem Buddhawort immer am wenigsten zugänglich gewesen ist. Hier Nordindien, das heilige Land am Ganges und

Djamuna, das tiefe, nachdenkliche, allen geistigen Möglichkeiten offene, bereit, Leben selber in den Dienst der Wahrheit zu stellen, den „Gott“ als Stufe zu benutzen, auf der der Mensch zum höchsten Menschtum steigt, und dort dieses glühende Süd-Indien, glühend in der Glut seiner Gottsucht, bedeckt mit Riesentempeln, deren in Götterbildern schwelgende Gopurams gleich Flammen zum Himmel lecken, dem Göttlichen entgegen.

Die Sucht nach dem Gott, nach dem Leben in ihm, das restlose Aufgehen in ihm, wie der Kampher restlos vor seinem Bilde verbrennt, das ist sein Ziel, Ziel der Sehnsucht. Hiervon gibt der stattliche Band, den Sch. herausgegeben hat, ein lehrreiches und vielseitiges Beispiel.

„In Tiruccankamankai lebte einst ein Velāla, der viel über das Uebel des steten Geborenwerdens und Sterbens nachdachte und nach einem Wege suchte, um von ihm befreit zu werden. Als er einst nach Kāñcivaram kam, schloß er sich den Buddhisten an und studierte ihre Schriften. Durch das Studium der Schriften wurde er aber davon überzeugt, daß der Buddhismus nicht die wahre Religion sei. Desgleichen studierte er die heiligen Schriften der anderen Religionen und erkannte, daß auch sie nicht die wahre Religion seien. Durch die Gnade Paramasivas erkannte er das Wesen der Seelen, die, wenn unterwiesen, erkennen, des Karman, das aus den guten und bösen Werken besteht, die die Seelen begehen, der aus Freuden und Leiden bestehenden Früchte derselben und des die Früchte den Seelen zuweisenden aus sich selbst erkennenden Gottes. Weiter überzeugte er sich davon, daß die Bücher, die einzig und allein richtig über ihr Wesen aufklärten, die Bücher der Sivareligion seien, und daß der von ihnen gelehrte Gott Sivaperumān allein der höchste Gott sei. In der Ueberzeugung, daß es die Hauptsache sei, daß man stets der heiligen Füße Paramasivas gedenke, aber gleichgültig, welche soziale Stellung man einnehme, und welches Kleid man trüge, gedachte er wohl unaufhörlich voll hingebender Liebe Sivas, legte aber das einmal angenommene Gewand der Buddhisten nicht ab.

„In der Erkenntnis von der Bedeutung des Sivalinga, gab er sich besonders der Verehrung desselben hin. Täglich pflegte er, bevor er aß, einem Sivalinga seine Verehrung zu beweisen. Als er eines Tages auf dem offenen Felde ein Sivalinga sah, geriet er in solche Verzückung, daß er nicht mehr wußte, was er tat, einen in der Nähe liegenden Stein aufhob und ihn gegen das Sivalinga schleuderte. Wie auch ungehörige Taten kleiner Kinder ihren Eltern Freude machen, so machte auch das Tun des Sakkiyanāyanār dem Paramasiva Freude. Als der Nāyanār am folgenden Tage wieder zu der Stelle kam, erinnerte er sich dessen, was er am Tage vorher getan hatte. Da er sich sagte, daß ihm durch die Gnade Sivas der Gedanke gekommen sein müßte, das Sivalinga mit einem Stein zu werfen, beschloß er, es immer zu tun. Weil er diesen Dienst täglich voll liebender Hingebung aus dem Bewußtsein heraus, daß alles Tun ein Tun Sivas ist, verrichtete, sah Sivaperumān, der in allen Seelen gegenwärtig ist und alles weiß, dies als einen besonderen, ihm geleisteten Dienst an. Als der Nāyanār eines Tages, bevor er Siva den gewohnten Dienst geleistet hatte, essen wollte, kam ihm plötzlich der Gedanke, daß er heute den Sivaperumān noch nicht mit dem Stein geworfen habe. Sofort begab er sich eiligst dahin, nahm einen Stein und warf ihn auf den Gott. Da erschien ihm Paramasiva mit der Umādevi auf dem Stiere und schenkte ihm die ewige Seligkeit.“ (S. 167/68.)

Darüber hinaus in der Gottsucht geht es ja nicht mehr! Daß das Tun meiner Hand, der Gedanke meines Herzens von Gott diktiert ist, und daß dem Menschen nichts ziemt als Glaube und volle Hingebung, das ist das letzte, die bewußte Bindung an das All! Bewußtsein, der große Türen-Oeffner, der Ausgang aus dem All, ist wieder einmal zum neuen Eingang geworden. Das ist freilich so das Natürliche!

Der Leser findet in dem Buch eine bunte Fülle von Erzählungen! Voll von allerhand Menschlichkeiten. Bücher aus diesem Gebiet der Literatur sind spärlich. Es sei daher auf dies Buch hingewiesen.

Das Buch hat die beim Verlag E. Diederichs bekannte gute Ausstattung.

Keyserling, Die neuentstehende Welt, Verlag O. Reichl, Darmstadt.

Ich habe dieses Buch gelesen, durchgelesen und sage mir: Das mag alles wohl so sein und so kommen. Es könnte wohl sein, daß die Menschheit sich zur Einheit einer Kollektivform zusammenschließt (p. 76), die dann gleichzeitig nicht sanfter Ausgleich, sondern eine Welt grimmigster Spannungen sein würde, in der der Selbsterhaltungstrieb, „die überall letzte Instanz“ (p. 70) sich am eigenen Leibe des Ganzen abspielen würde. Das All, die Welt, die Natur, der Kosmos, der Samsara oder wie man es sonst nennen will, ist ja ein Ganzes, also warum sollte er nicht auch bewußt zu einem solchen werden; alles kommt nur darauf an, was unter diesem Ganzen zu verstehen ist: ein Ganzes als Gegebenes, oder ein Ganzes als ein immer wieder sich Ergänzendes.

Das Ganze in Form der alle Möglichkeiten umfangenden Gegensätze ist immer da, und grundsätzlich ist es einerlei, ob das positiv Gegebene der Universalismus ist und als seine Ergänzung sein „Nicht“, seine Negation, der Partikularismus mitgegeben ist, oder umgekehrt. Begrifflich ist der Geist immer im Ganzen, eben durch die Füllkraft des „Nicht“. Wenn ich den Schnitzel von meinem Fingernagel als Positives ansehe, so ist das ganze All mitgegeben als das „Nicht“ dieses Nagelschnitzels, wie mit dem kleinsten Ausschnitt aus einem Kreis der ganze Rest komplementär mitgegeben ist.

Eine derartige Welt gibt es aber nicht. Gegeben ist letzten Endes nur das immer wieder neue Sich-Ergeben, und da paßt das ganze Spiel von Positiv und Negativ nicht mehr. Das ist ja eben das Zeichen, daß der erste Einblick in die Wirklichkeit, die wirkliche Wirklichkeit eingesetzt hat, daß der Glaube an Gegensätze aufhört. Wirklichkeit hat keine Gegensätze, Wirklichkeit hat nur Unterschiede, und das Sein- und Nicht-mehr-Sein sind nur unterschieden dem Grade nach, unterbrechungsloser Uebergang aus einem ins andere.

Buddhismus setzt kein Positives, setzt kein Negatives, er gibt den Standpunkt oberhalb beider, von dem aus es zur Setzung des einen oder des anderen gar nicht mehr kommen kann. Der ökumenische Zustand, der durch seine Negation, den Partikularismus nicht geschwächt, sondern nur ergänzt und gekräftigt werden würde, würde möglich sein, wenn — der Buddhismus nicht wäre, wenn die immer wieder aufs neue aufwachsende Wahrheit des Buddhismus nicht wäre.

Hier bleibt eben der Selbsterhaltungstrieb nicht mehr letzte Instanz, und damit fallen alle diese Berechnungen, wie sie jetzt auch Keyserling aufstellt, über den Haufen, weil sie alle diese „letzte Instanz" als Vorbedingung haben. Jeder Lebenstrieb ist seinem Wesen nach Begriff, das Wort in seiner unerhörten geist-körperlichen Bedeutung genommen. Der Begriff ist Wissen der Gegensätze und ihr Schaffen in einem; mit ihm kann man folglich alles messen, ausgenommen — ihn selber. Doch mag einer alles ausnahmslos bemessen, was der Begriff auswirft; hinter diesem allen ausnahmslos steht die einzige, alles umfassende Einheit, die Aufhörbarkeit und ihre Mahnung zur Verwirklichung: das Aufhören. Und es könnte wohl sich ereignen, daß diese Mahnung um so dringlicher wird, je lebhafter, je geistreicher, je überraschender das Spiel der Gegensätze sich darstellt, sich spielt vor dem erstaunten Auge des Lesers. Es gibt eine Ruhe, es gibt ein Ziel: eben das Aufhören aller dieser Sankharas. In ihm ist alles mit einbeschlossen, wie im Schweigen alle Sprachen.

Der Leser wird in dem Buch eine Fülle geistreicher und überraschend treffender Bemerkungen finden, aber das ist nicht das, worauf es uns Buddhisten ankommt. Bei uns geht es um die innere Wandlung, um das Besserwerden, und für uns hat ein Buch letzten Endes nur Wert, soweit es dieser Aufgabe dient.

Legt man diesen Maßstab an die Bücher des Grafen Keyserling, so wird ihr quellender Reichtum arm und ihr blendender Glanz stumpf. Schon seit langem warten wir bei ihnen auf dieses Beste, was ein Buch geben kann, und es kommt nicht.

Der Verlag hat dem Büchlein seine bekannte, mustergültige Ausstattung gegeben.

W. Hueck, Die Philosophie des Sowohl-Als-Auch; Verlag O. Reichl, Darmstadt 1925.

Wie alt der Verfasser den Jahren nach ist, weiß ich nicht; dem Denken nach ist er erstaunlich jung, trotzdem er gleich im Anfang hervorhebt, daß dieses Buch den Abschluß seiner Studienzeit, die Bilanz seiner Lehr- und Wanderjahre enthält, und entschieden tröstlich wirkt es, daß H. alles das, was er sagt und zu sagen hat, nur als *seine* Irrtümer, *seine* Rätsel, *seine* Lösung zu geben hat, als Dinge, die nur für seine eigene Welt gelten sollen und über deren Gültigkeit im allgemeinen damit nichts gesagt sein soll. Aber was hilft dieser entschlossen individuelle, mannhaft persönliche Standpunkt, wenn der Verfasser nachher Wahrheit für „eine Resonanzerscheinung" erklärt. „Eine Lehre ist ‚wahr', wenn sie Resonanz weckt in der Zeitseele" (S. 30).

Ein schlechteres Kriterium für Wahrheit gibt es ja wohl nicht; denn nichts hat von jeher mehr Resonanz erweckt als die allgemeinen, ja universellen menschlichen Irrtümer, und nichts erweckt weniger Widerhall als die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeitslehre. Womit gesagt ist, daß Wahrheit eben keine bloße Resonanz ist, die ihren Gegenstand durchzittern und ihn auch wieder restlos verlassen kann, sondern daß sie ein *Ansteckungs*-Vorgang ist, der seinen Gegenstand endgültig bestimmt, ja vergewaltigt, wie der Zündfunke den Brennstoff.

„Warum war zum Beispiel Buddha ein so genialer Weltanschauer, ein Religionsstifter von so unermeßlicher Wirkungskraft? Weil er so große und erstaunliche Gedanken produzierte? Keineswegs! Im Gegenteil! Die „vier heiligen Wahrheiten", welche das ganze Gedankengerüst des Buddhismus bilden, sind die plattesten Produkte des Eudämonismus, die man sich denken kann. Zudem waren sie „schon längst dagewesen" und schon oftmals von der alten vedischen Literatur entwickelt worden. Buddha griff sie lediglich auf, er erlebte sie in seinem Herzen und verkündete sie

seitdem täglich sein ganzes Leben lang mit der Monotonie einer Gebetsmühle. Wahrlich eine Gedankenarmut, deren sich jeder deutsche Universitätsprofessor geschämt haben würde!" (S. 32.)

Nun, was das Schämen betrifft, so würde ich mich in des Verfassers Stelle schämen, solchen Unsinn zu reden und über das Wesen einer Sache abzuurteilen, ohne auch nur „eine Bohne" davon zu verstehen. Hätte der Verfasser vom Wesen des Buddhismus auch nur den leisesten Hauch gewittert, so wäre er vor der Philosophie seines *Sowohl-Als-Auch*, dieser Wetterfahne, die nach Osten und Westen, nach Norden und Süden gleichzeitig weist, bewahrt geblieben. Denn die Begründung, mit der er seine Ost-West-Richtung schmackhaft und brauchbar machen will („Das Leben ist Kluft, Zwiespalt, Polarität. Haltlos taumelnd werden wir auf allen Gebieten von Pol zu Pol gerissen. Wir entrinnen dem verhängnisvollen Dualismus des Lebens auf keine Weise. Da bleibt nur eins: Bejahen wir die Polarität! In der Polarität liegt alle Tragik und Problematik des Daseins — bemeistern wir also in großem Wurfe den ungeheuren Zwiespalt, machen wir das unselige Verhängnis der Polarität zu unserm Schicksal, unserer Weisheit, unserer Seligkeit! Ueberblicken wir stets *beide* Ufer der Kluft, überbrücken wir sie mit dem vitalen Prinzip des Pendelrhythmus! Machen wir aus der erzwungenen *Schwankung* zwischen den Felsenwänden eine kühne *Schwingung*, die vom Willen unseres Geistes, vom Rhythmus unserer Seele beherrscht wird. Machen wir aus der Not eine Tugend, aus der Polarität eine Weltanschauung, aus der Armut einen doppelten Reichtum, aus der Schwankung eine Schwingung, aus der Verdammnis eine Erlösung, aus der taumelnden Haltlosigkeit einen kraftvoll-selbstbeherrschten, beide Pole umfassenden Pendelrhythmus!" S. 200), arbeitet tatsächlich nur nach dem Rezept des *Aus-der-Not-eine-Tugend-Machen*, und das war von jeher von allen Rezepten das schlechteste.

Letzten Endes ist jeder Versuch, der Wirklichkeit vom begrifflichen Denken aus Herr zu werden ein „Aus der Not

eine Tugend machen". So macht H. aus der Not eine Tugend, wenn er erklärt: „Das Kausalgesetz aber hat nichts mit der Natur gemein, wir haben es nicht aus der Natur herausgelesen, es stammt gar nicht aus der Erfahrung, sondern ist eine apriorische Funktion unseres Intellekts. Kausalität ist kein Naturgesetz, sondern nur ein Gehirnprinzip." (S. 27.)

Ich frage: Nach welchem Gesetz soll sich denn die Wirklichkeit abspielen, nach welchem Rhythmus soll sie tanzen, wenn dieses „Gehirnprinzip" nicht hineingelesen wird? Hier kommen wir an das wahre Sowohl-Als-Auch, das freilich ebensogut ein „Weder-Noch" ist, und an dem der wirkliche Denker sich bewährt. Kausalität ist weder ein Gehirnprinzip, d. h. ein reines Subjektives, noch gehört sie allein zur Natur als ein reines Objektives, sondern der subjektiven Kausalität entspricht die objektive. Wie wäre sonst Erkennen möglich, wenn dem gleichen Prinzip innen nicht das gleiche Prinzip außen antwortete; aber erfahrungsgemäß, nach außen hin bleibt jede Antwort eine Frage, und das Ergebnis ist die unendliche Reihe mit ihrer Problematik; zum Erlebnis wird dieses gegenseitige Antworten in dem, was der Buddha das Spiel von Geistform und Bewußtsein nennt. Hier erlebt sich Kausalität in der Form der Naturgesetzlichkeit (Geistform, Sechssinnenheit, empirisches Ich) ihr Aufspringen zur Kausalität in der Form der Denkgesetzlichkeit (Bewußtsein), und Kausalität in der Form der Denkgesetzlichkeit erlebt sich ihren Niederschlag, ihre Verfleischung zur Kausalität in der Form der Naturgesetzlichkeit.

Denkgesetzlichkeit, d. h. Kausalität als begriffliches Prinzip und Naturgesetzlichkeit, d. h. Kausalität als gegenständliches Prinzip, sind nicht zwei einander entgegengesetzte Stränge, von denen entweder der eine ausgestoßen werden muß (wie der Verfasser will), oder die beide in einen stets verunglückten, psycho-physischen Parallelismus gebracht werden müssen, sondern eines ist Wachstumsform, Entwicklungsergebnis des andern.

Das kann man nicht erfahren an der Welt schlechthin, sondern das muß man erleben an der Ichwelt, als das Spiel

zwischen dem Ich als Erfahrung (Geistform), und dem Ich als Erleben (Bewußtsein). Dieses Erlebnis des wachstumsmäßigen Ueberganges von Erfahren in Erleben, von Erleben in Erfahren, d. h. dieses Erlebnis, daß Erfahren in Wahrheit und Wirklichkeit nichts ist als niedergeschlagenes, verfleischtes Erleben und somit kein Erfahrungsvorgang im herkömmlichen Sinn als etwas, das einem Wissensziel fortschreitend sich nähert, sondern ein Ernährungsvorgang, der stets nur er selber ist, in jenem Sinn, der ein Ich-selber (attā) und ein Mir-selber (attaniya) ausschließt — ich sage: dieses Erlebnis, in dem Erfahrung zum Erlebnis wird, weil sie und soweit sie geformtes Erleben (purānam kammam, Ich) ist, das ist Buddhismus, und wer dieses Erlebnis sich erlebt, der wird es ja auch erleben, daß in ihm jedes Sowohl-Als-Auch wie jedes Weder-Noch sich hebt und nichts bleibt als die Aufhörbarkeit mit ihrer letzten Aufgabe: dem Aufgeben.

Wohl dem, der hört und nachdenkt, nachsinnt und sich ergreifen läßt!

Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr Ping Yin 1926/27. Herausgegeben vom China-Institut, Frankfurt a. Main.

Das China-Institut steht unter Leitung von Professor R. Wilhelm, dem wir die Uebersetzung der chinesischen Klassiker (Verlag E. Diederichs, Jena) verdanken.

Auch das vorliegende Kalendarium hat das Buch der Wandlungen (I-Ging) zur Grundlage, und auch hier ist alles von diesem Geist des Anschlusses ans Ganze, des Sichfindens des einzelnen im Ganzen, des Zusammenklingens von Himmel und Erde als das letzte Ziel alles Daseins durchdrungen, das letzten Endes die Größe und Eigenart der chinesischen Kultur bedingt. „Himmel und Erde vereinigen sich; das Bild des Friedens". Erfüllt sich das, so wird sich die große Gemeinschaft aller Menschen erfüllen, von der der Meister (Konfutse) sprach: „Mit allen Listen und Ränken ist es zu Ende; man braucht sie nicht mehr. Diebe und Räuber, Mörder und Totschläger gibt es nicht mehr.

Und draußen die Türen und Laden, man schließt sie nicht mehr. Das heißt die große Gemeinschaft." Ein schöner Traum, und es gibt Zeiten, wo auch der Strengste gern einem schönen Traum lauscht.

Das China-Institut soll, wie Prof. Wilhelm in seinem Schlußaufsatz ausführt, die Kulturen des Ostens und Westens einander nahebringen. Das ist sicherlich eine große und würdige Aufgabe. Möge sie ihrem Unternehmer ganz gelingen.

Das Heft, ein schönes Großformat, ist ungemein geschmackvoll ausgestattet.

Das Evangelium des Buddha, von Dr. Paul Carus, illustriert von Olga Kopetzky. Deutsche Ausgabe des Neuen Geist-Verlags, Leipzig. Preis geb. 12 M.

Es handelt sich um die 1919 erschienene Prachtausgabe dieses längst bekannten Werkes, und ein Prachtwerk, aber im besten Sinne, ist das Buch tatsächlich; der Bildschmuck meist überraschend fein und sinnvoll. Wenn ich dem Inhalt des Buches, insonderheit den Einleitungen, die Dr. C. aus seinem Eigenen hinzugibt, das gleiche Lob spenden könnte, so wäre nichts zu sagen als eitel Lob. Immerhin, wer den Buddha wirklich begriffen hat und weiß, wohin die große Reise geht, für den dringt der Duft der Erlösung, des Aufhörens für immer, überall durch, weit hinweg über Wahrheit und Irrtum, über Ewigkeit und Zeitlichkeit.

The Book of The Numerical Sayings Part II, übersetzt von A. D. Jayasundere.

Eine neue Uebersetzung von Anguttara-Nikaya, Band II (Viererbuch). Soweit ich habe vergleichen können, scheint mir die Uebersetzung gut geraten und durchaus verläßlich zu sein. Es wäre wünschenswert, daß bald der nächste Band erschiene. Der erste Band ist vor 12 Jahren erschienen, von C. R. Gooneratne übersetzt.

Das Buch ist in der Vasanta Press in Adyar (Madras) gedruckt und ausgezeichnet ausgestattet.

Japanese Civilization von Kishio Satomi, London 1923.

Eine gründliche und gehaltvolle Darlegung der Lehre und des Lebens des Patriarchen Nichiren, der vor etwa 700 Jahren in Japan lebte und hier seine Lehre litt.

Ein schön ausgestattetes Buch, das interessant zu lesen ist.

Albert Durier, Dekorative Kunst in Annam, Verlag Julius Hoffmann, Stuttgart 1926, Preis 32 M.

Ein stattlicher Folio-Band mit 54 meist sehr schönen Tafeln. Als Geschenkwerk zu empfehlen.

Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, von Schuej Ohasama, herausgegeben von A. Faust, Verlag Fr. A. Perthes, Gotha-Stuttgart 1925.

Das Zen ist diejenige unter den buddhistischen Sekten, die in ihrem Wesen am meisten dem Joga in Indien gleicht. Um zur Wahrheit zu kommen, ist beim Zen der klassische Sitz der Meditation, das pallankam, hier Sa-Zen genannt, unerläßlich, und da, aus natürlichen Gründen, nicht jeder hierzu fähig ist, hat man das Kompromiß des halben Sitzes machen müssen, bei dem man nur den linken Fuß auf den rechten Schenkel zu legen braucht, während man beim echten Joga-Sitz, den auch der Buddha geübt und angeordnet hat, gleichzeitig den rechten Fuß auf den linken Schenkel legt.

„Da begibt sich, ihr Mönche, ein Mönch in den Wald oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause und setzt sich kreuzbeinig nieder, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit mundwärts (parimukham) gerichtet“; so lautet das Schema der Meditation in den Pali-Texten, und hier setzt auch der Zen-Buddhismus ein, insofern einer guten Tradition folgend. Aber alle seine Strenge hat ihn nicht gehindert, gedanklich voll den Weg des Mahayana zu gehen und die Wahrheit zu substantialisieren, sie zu einer Identität zu machen zwischen der eigenen Natur und der an sich

seienden Buddha-Natur. Und da es sich hier um ein „Ueber-gegensätzliches Problem“ handelt, das nicht, wie bei den andern Mahayana-Schulen, in Glauben und Namensnennung gelöst werden kann, sondern im Denken gelöst werden soll, so muß das Paradoxon herhalten, und tatsächlich kommt man, wenn man das vorliegende Buch liest, zu dem Eindruck, als ob dem Zen-Buddhismus zum Zeugen seiner Wahrheit letzten Endes kein anderes Mittel bleibt als die Paradoxie, die hier manchmal einen geradezu possenhaften Charakter annimmt.

Im übrigen ist der Zen-Buddhismus sicherlich die interessanteste Richtung des Mahayana-Buddhismus, und das vorliegende Buch ist jedem, der sich für den Buddhismus als eine historische Erscheinung interessiert, sehr zu empfehlen. Es gibt religionsgeschichtliches Neuland.

Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden, in deutscher Nachdichtung von Otto von Glasenapp.

Der Verfasser ist der Vater des bekannten Indologen an der Berliner Universität: Helmuth von Glasenapp. Die Sammlung gibt einen guten Querschnitt durch die ungeheure indische Literatur und mag denen, die sich ein Bild machen wollen vom indischen Geistesleben auf dichterischem Gebiet, wohl empfohlen werden.

Wie es im heutigen Indien aussieht und was im heutigen Indien möglich ist, das zeigt ein Gedicht des zeitgenössischen bengalischen Dichters Satyendranath Datta, der den Sudra, den Mann der niedersten Kaste, den Proletarier, als den Träger der Zukunft verherrlicht, als den, der das Ziel der Menschheit erfüllen wird. Man sieht, Uebertreibungen rächen sich immer. Soviel man im alten Indien der Kastengemeinschaften hinter dem Mittelmaß zurückgeblieben war, um so viel schießt man jetzt darüber hinaus.

H. v. Glasenapp hat dem Buch ein gehaltvolles Vor- und Nachwort gegeben.

Zeitschriften:

Telos, Illustrierte Monatsschrift für Natur und Leben. Herausgegeben von R. H. Francé, Heilbronn, Walter Seifert Verlag.

Mir liegt das 13. und 14. Heft des zweiten Jahrgangs vor, und ich bin erfreut über den gehaltvollen Inhalt.

Sehr interessant ist der Aufsatz „Das Hochzeitskleid der Natur“ von Annie Francé-Harrar, in dem die Beziehungen zwischen dem inneren, sogenannten Seelenleben und der äußeren Erscheinung gewisser Tiere während der Hochzeitszeit klargelegt werden, soweit dieses nach dem Stand der heutigen Wissenschaft möglich ist. Die Hochzeitsgewänder der Tiere, insonderheit mancher Vögel und Fische, als die „hohe Zeit“ des innerlichen Lebens ist auch die hohe Zeit für die äußerliche Erscheinung. Das erregte, liebeglühende Innere mit seiner erhöhten Atmung schafft ein erregtes, farbenglühendes Aeußere. Das Ganze ist wie eine willkommene Illustration zu dem Grund-Satz alles buddhistischen Denkens von der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen Bewußtsein (viññāna) und Geistform (nāmarūpa). Wenn der wirkliche Denker auch die Wahrheit dieses Satzes an sich selber erlebt, oder besser: sich selber erlebt, so freut er sich doch auch über derartige Belege von außen her.

Im andern Heft bietet der Aufsatz von R. H. Francé: Biologische Philosophie eine Illustration zu dem, was wir Buddhisten die Sankharas, die Einstellungen, die Bildkräfte nennen, die oberhalb und hinter dem Bewußtsein stehen, weil Bewußtsein selber innerhalb des Bereiches ihrer Betätigungen zu liegen kommt, die aber selber wieder auf ein hinter ihnen Stehendes, von dem aus sie sozusagen ihren Lebensschwung erhalten, zurückweisen. Der Strudelwurm, dem man durch künstliche Verstümmelung eine Lebensform mit falsch-sitzenden Organen angezüchtet hat, ändert diesen falschen, ihm künstlich aufgezwungenen Bauplan kraft seiner Bildkraft in den richtigen, ihm angemessenen Zustand um. Der zu kleine Schlundkopf ändert sein Gefüge und seinen Platz. Das Gehirn wandert an die

neue, ihm zukommende Stelle, und die an falscher Stelle sitzenden Augen werden kurzerhand aufgesogen, und an der rechten Stelle bilden sich die rechten Augen. „Es ist“, sagt Francé, „als sei die Idealgestalt eines neuen Wurms vorhanden, in die sich das vorhandene Material langsam hineinlagert und hineinwächst.“ Nun, nicht die Idealgestalt ist da, aber der Schwung, der Wachstumsreiz, die Einstellungen, die Sankharas sind da und arbeiten.

Im gleichen Heft heißt es in einem Artikel über „die Endlichkeit der Welt“, „daß man nunmehr nicht mehr daran zweifeln könne, daß der Begriff der Welt eine endliche Größe sei.“

Ich sage: Begrifflich mag die Welt wohl eine endliche Größe sein; begrifflich mag sie aber auch eine unendliche Größe sein. Alles Wirkliche ist Wachstum, jede einzelne Wirklichkeit sowohl wie die Summe aller Wirklichkeiten „die Welt“, und ein Wachstum ist weder eine begrenzte noch eine unbegrenzte Größe, sondern eine immer wieder sich selber begrenzende Größe, wie es ja die Flamme unmittelbar erweist. Sie ist nicht begrenzt, denn man kann sie nicht in einen Rahmen fassen; sie ist aber auch nicht unbegrenzt, denn es ist ein Außerhalb ihrer da, sondern sie ist ein in jedem Moment immer wieder neu sich selber Begrenzendes: Man mag die Wunder des Reflexivums bedenken, d. h. sich vom Buddha belehren lassen, und es wird Licht werden an allen Ecken und Enden.

Die Zeitschrift sei Liebhabern eines gehaltvollen Lesestoffes empfohlen.

Theosophisches Streben, Organ der deutschen und österreichischen Landesgesellschaften der Theosophischen Gesellschaft (Adyar), Jahrgang XII, Doppelheft 1/2.

Das Heft enthält den Bericht über das fünfzigjährige Jubiläum der Theosophischen Gesellschaft in Adyar.

Ich kann das Wort Adyar nicht ohne eine gewisse Sehnsucht schreiben. Es mag wohl 15 Jahre her sein, daß ich dieses

Tropenidyll besucht habe, mit seiner stimmungsvollen Ruhe, seiner erfrischenden Seebrise, seinen kühlen Räumen. Wer hier leben kann, dem mag wohl sein!

Es ist eine merkwürdige Strömung, die von diesem Platz ausgeht, etwas Unfaßbares, Polypenartiges, das alles ergreift, nicht mit wohlgeformten Fingern, sondern in dieser quallig-polypenhaften Art, indem es sich herumgießt. Die Theosophie, wie Madame Blavatzki und jetzt Mrs. Besant sie lehren, umgreift mit gleicher Leichtigkeit alles, den Katholizismus wie den Buddhismus: Sie steht auf einer Plattform, von der aus sie sagen kann: „Du Katholik kannst Katholik, du Buddhist kannst Buddhist bleiben und doch Theosoph sein!“ In Adyar steht schon ein Hindu-Tempel. Ein buddhistischer, ein jüdischer Tempel und eine katholische Kirche sind im Bau. Toleranz, die überall sonst eine Tugend (teils freiwillige, teils notwendige) ist, ist hier zur Sache selber geworden. Theosophie ist zur Religion verarbeitete Toleranz.

Gibt es etwas Schöneres? Gibt es ein Netz, mit dem man besser fischen gehen kann? Aber die Theosophie vergißt dabei nur eins, daß Toleranz Sinn und Wert nur hat einem festen Bestand gegenüber, an dem gemessen Toleranz erst das wird, was sie sein soll. Wo nichts ist als Nachgeben, da ist auch Nachgeben gegenüber der Toleranz und somit überhaupt nichts.

Das scheint die Theosophie zu ihrem eigenen Schaden am eigenen Leibe erlebt zu haben. Denn in ihrer letzten Sitzung hat sie folgenden Beschluß gefaßt: „Das einzelne Mitglied ist nach wie vor völlig frei, zu denken, was es beliebt, und dementsprechend zu handeln, aber die T. G. als solche bekennt sich fortan wieder öffentlich zur okkulten Hierarchie, die in Wahrheit die Welt regiert.“

Also doch wieder eine feste Achse im allgemeinen Toleranzbrei, ein Etwas, das Toleranz *üben* kann und somit unter Umständen auch sie *nicht* üben kann, nämlich dann, wenn es um seine eigene Etwasheit geht. So wird sich ja die Sache wohl so gestalten: Entweder die *okkulte Hier-*

archie bleibt ein positiver Wert, eben die feste Achse der Theosophie; dann hat es mit der All-Toleranz ein Ende überall da, wo diese feste Achse bedroht wird, und die Theosophie wird zu einer Form des Katholizismus, oder die All-Toleranz bleibt erhalten, dann darf die okkulte Hierarchie kein positiver, d. h. bedrohbarer Wert bleiben; was nur möglich ist als Buddhismus.

Der Buddhismus ist nicht Toleranz schlechthin, Toleranz seinem Wesen nach; er übt Toleranz, aber das, auf Grund dessen er sie übt, ist keine okkulte Hierarchie, ist nicht ein Stab von „Meistern" irgendwo im Himalaya thronend, sondern die restlose Aufhörbarkeit alles Werdeseins.

Alle Duldsamkeit hört letzten Endes da auf, wo die Wahrheit anfängt. Der Wahrheit gegenüber duldsam sein, heißt sie sich vom Halse schieben. Alles kommt nur darauf an, daß diese Wahrheit so beschaffen ist, daß sie unfähig macht zur Unduldsamkeit.

Der Brenner, Neunte Folge, Herbst 1925, herausgegeben von Ludwig Ficker, Brenner-Verlag, Innsbruck.

Ein starker Band von fast 300 Seiten, gehaltvoll, wie man es bei dieser Zeitschrift gewohnt ist.

Der erste Aufsatz: „Brief von Carl Dallago an einen Juden" enthält viele nachdenkliche Sachen. Der Satz „Die Wahrheit nimmt ihren Weg durch das Wort" bekommt im Buddhismus eine eigene Beleuchtung, indem der Pacceka-Buddha ein Mensch ist, der zur Wahrheit kommt, ohne fähig zu sein, ihr im Wort Ausdruck zu geben; d. h. die Wahrheit ist wie alles andere ein Wachstumsvorgang, der von einem Stande der Unklarheit zum Stande der Klarheit hochwachsen mag.

Schon die Tatsache, daß Wahrheit und Wort zueinander in Beziehung stehen, besagt ja, daß Wahrheit ein Entwickelungsvorgang ist; aber was soll der schönste Diskurs über die Wahrheit, wenn er mit dem Satz abschließt: „Es ist nur ein Gott, und dieser eine Gott gibt nur ein Gebot: Ich bin der Herr!" Das Sein hat keine Entwickelung, und die Wahrheit, die aus dem Sein stammt, auch nicht.

Gibt es denn nun zweierlei Wahrheiten? Die Wahrheit des Ewigen Seins (einerlei, ob dieses Sein ein Sein an sich oder ein Ewiges Werden ist) und die Wahrheit des haftlosen Aufhörens für immer? O nein! Wahrheit duldet keinen Gegensatz, und wo die Gegensatzfreiheit ist, beim Glauben an das Ewige Sein oder bei der Einsicht in die haftlose Aufhörbarkeit, das mag sich ein jeder selber erleben.

Im letzten Aufsatz „O diese Welt!" von Carl Dallago spricht der Verfasser von Dostojewski und seiner Puschkin-Rede. Es heißt da (S. 265): „Im Publikum weinten viele, fremde Menschen umarmten einander und schwo- ren, besser zu werden und einander künftig nicht mehr zu hassen, sondern zu lieben. . . . Plötzlich kommen zwei fremde alte Herren mit den Worten auf mich zu: ‚Wir sind zwanzig Jahre lang Feinde gewesen und haben miteinander nicht gesprochen — jetzt aber haben wir uns umarmt und versöhnt. Sie haben zwischen uns Frieden gestiftet. Sie sind ein Heiliger, unser Prophet.' Und Dostojewskis Freund, Strachoff, sagt in bezug auf die Rede: ‚Ist es mir doch, als hörte ich in diesem Augenblick, wie über der atemlosen Stille der ganzen großen Versammlung seine Stimme sich erhob: Demütige dich, stolzer Mensch, arbeite, müßiger Mensch!'; und Strachoff bemerkt ausdrücklich, daß es der ‚Inhalt der Rede' war, ‚der die Kraft des Vortrags aus- machte'".

Wie schön das ist! Wie schön das ist, wenn einer kommt, die Hände voll von Gaben und Verheißungen! Wenn ich solche Stelle lese, so sage ich mir immer wieder: Wie schwer, wie furchtbar schwer hat es der Buddhist gegenüber dem Gläubigen! Aber darf uns das lahm machen! Darf uns das schwankend machen! Darf uns das geneigt machen zu Kompromissen mit der Welt! Ich sage: Nein! Von allem diesem darf nichts geschehen! Der Glaube verlangt die Masse; er hebt und stärkt sich mit der Masse, wie sein Wesen ja letzten Endes die Sucht zum Anschluß an das Ganze ist, mag dieses Ganze sich benennen und benannt werden wie es will. Dahingegen der Buddhismus verlangt nicht die Masse; zum Ausscheiden für immer braucht man keine Ge-

sellschaft. Aufhören ist immer nur es selber und erschöpft sich restlos in sich selber, eben im Aufhören.

The Maha-Bodhi, Journal der Maha-Bodhi-Society in Kalkutta.

Erscheint nach wie vor regelmäßig monatlich und gibt Ueberblick über die Kämpfe, die der Anagarika Dharmapala nach wie vor um die heiligen Plätze in Indien führen muß.

Der Anagarika weilt gegenwärtig in England. Nachdem er zu einer Kur in der Schweiz war, ist er nach Deutschland gekommen, wo er Gast im Buddhistischen Hause war, ist von da nach England, Amerika und zurück nach England gegangen, um dort eine buddhistische Mission des Westens zu eröffnen. Wie weit er in diesem Bestreben gelangt ist, weiß ich nicht. Er ist durch Krankheit oft behindert worden.

The Eastern Buddhist, in Kyoto in Japan erscheinend.

Von dieser gehaltvollen Zeitschrift liegt mir als letzte Nummer die Nummer 2 des dritten Bandes (Juli-September 1924) vor.

Es sei darauf hingewiesen, daß die Zeitschrift ausschließlich den Mahayana-Buddhismus vertritt.

Das gleiche gilt von der jungen und offenbar sehr rührigen Zeitschrift The Young East, in Tokio herausgegeben.

Diese Zeitschrift arbeitet offenbar mit dem Ziel, einen Zusammenschluß der ganzen buddhistischen Welt anzubahnen, und sie steht infolgedessen auch mehr im „Weltlichen", als das bei dem stets vornehm gehaltenen Eastern Buddhist der Fall ist.

Zeitschrift für Menschenkunde, herausgegeben von H. von Hattingberg und N. Kampmann, Celle, Verlag Niels Kampmann, Celle.

Vor mir liegt das erste Heft des ersten Jahrganges mit einem Aufsatz von L. Klages über das Buch von Carus: Psyche. Dieser Artikel enthält viele für uns wichtige Bemerkungen über das Bewußtsein. Aus Raummangel muß aber die Besprechung einer späteren Nummer der „Brockensammlung“ vorbehalten bleiben.

Zeitschrift für Buddhismus, 7. Jahrgang, 2. Heft, Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg 1926.
Siehe den betreffenden Artikel im Textteil dieser Nummer.

Buddhistisk Budbringer, herausgegeben von Dr. Christian Melbye, Viborg (Dänemark).

Buddhism in England, Herausgeber Mr. Chr. Humphreys, London.

Buddhist Annual of Ceylon 1925.

DAS BUDDHISTISCHE HAUS

Unser Haus besteht nun seit fast zwei Jahren, und wir können uns über Mangel an Beachtung wahrlich nicht beklagen. Manchmal, besonders an Feiertagen, ist diese „Beachtung“ von seiten Schaulustiger fast größer, als für die Ruhe des Hauses gut ist.

Alle Vollmondtage werden die Uposatha-Feiern abgehalten, für die der auf etwa 100 Personen berechnete und für diesen Zweck erbaute Saal sich der Regel nach als zu klein erweist. Besonders die letzte Feier im Mai (Vesak-Uposatha) brachte eine solche Fülle von Zuhörern, daß der Raum bei weitem nicht ausreichte.

In dem Artikel „Ordnung für die Benutzung der Klause“ sind die drei Zwecke aufgeführt, denen

das Buddhistische Haus vor allem dienen soll. Das Bemühen des Leiters und aller seiner Mitarbeiter, denen für ihre Opferwilligkeit immer wieder gedankt werden muß, wird stets darauf gerichtet bleiben, daß diese drei Zwecke immer festgehalten werden und immer mehr zur Geltung kommen, hoch über dem Treiben des Alltags.

Im Laufe des letzten Jahres sind das Haus und seine Umgebung ständig weiter ausgebaut worden. Allen denen, die durch Beiträge diese schwere Aufgabe unterstütz haben, sei an dieser Stelle gedankt. Geben im Dienst der Lehre lohnt sich!

So möchten wir wohl, daß das Buddhistische Haus immer mehr ein räumlicher wie geistiger Mittelpunkt dessen wird, was für uns alle das Wichtigste, das Edelste, aber auch das Schwerste ist: das Buddhawort.

Aller Gaben höchste ist der Wahrheit Gabe.

Maurer & Dimmick, Berlin SO 16